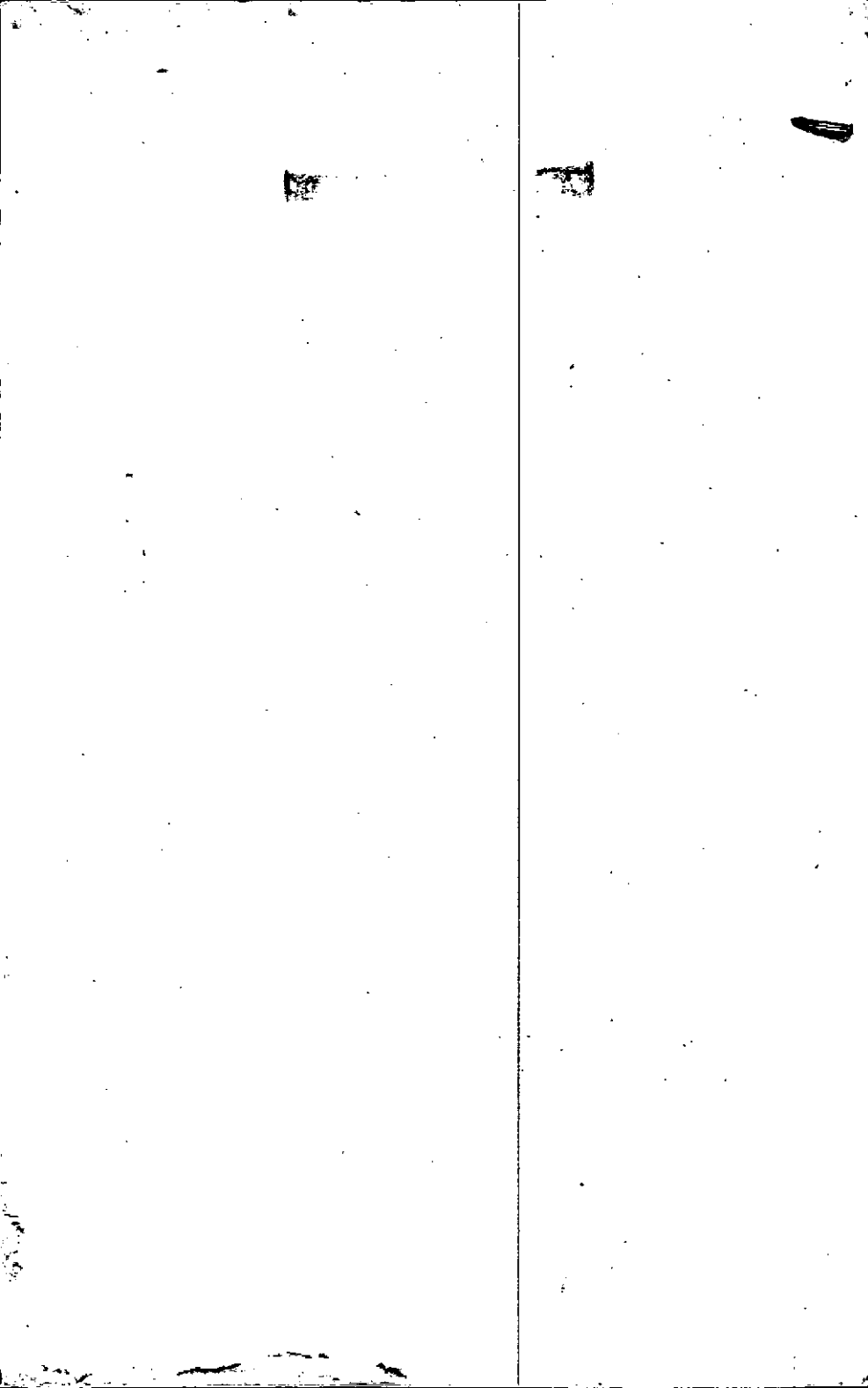
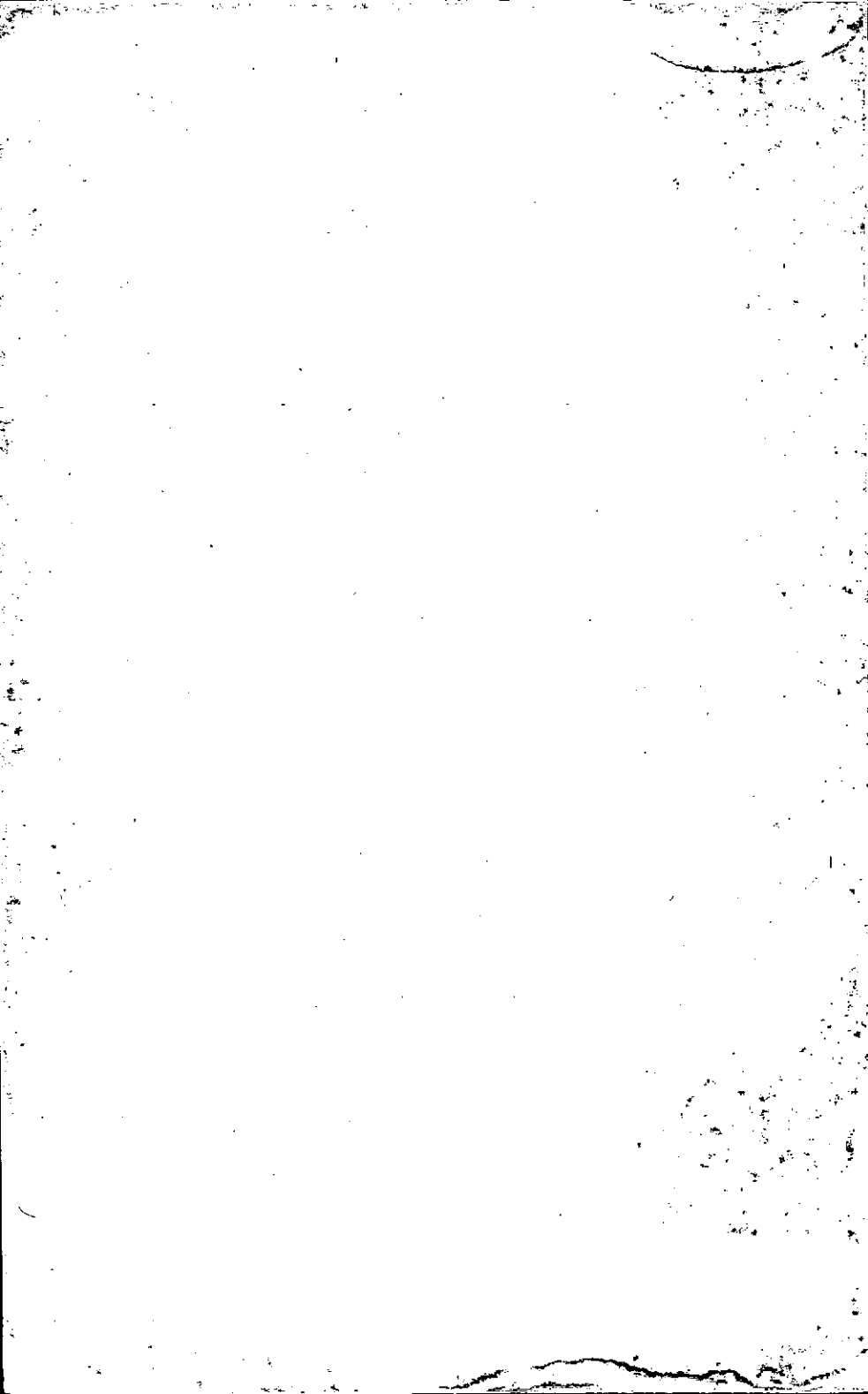
DOIS AMÔRES & DUAS CIDADES

Quem quiser entender, menos superficialmente, as dores e esperanças dos tempos presentes, para entrever as promessas ou ameaças do futuro, terá de volver às experiências passadas, recapitular as buscas, os erros, as conquistas fecundas e as grandes expectações frustradas, tudo isto sentido como coisa passada e ao mesmo tempo atuante, perempta e atual. A genética da história, de que tanto se abusa para anunciar mutações, vale primeiro para assegurar continuidades. Para êsse empreendimento vertiginosamente variado e denso é preciso possuir um sólido equipamento de princípios, critérios, eixos, que tenham fôrça e firmeza para medir e julgar o movediço turbilhão de fatos e feitos que enchem os séculos.

É uma ousada tentativa dêsse gênero que nos traz êste nôvo livro de G. C. que certamente surpreenderá seu leitor habitual, e por mais forte razão aquêles que, a respeito dêsse autor, descansavam nas classificações definitivas. Ao longo de suas mil páginas, alternadas entre quadros pedidos aos historiadores e especulações às vêzes árduas pedidas a filósofos e teólogos, para maior apuro dos princípios e dos critérios, êste livro variado, ora exigente de atenção máxima, ora remunerador com agrados do estilo e das imagens, move-se todo na perseguição de uma estrêla de Belém ou de uma idéia-luz de inspiração agostiniana, que transparece desde o título: dois amôres e duas cidades. O mundo melhor que todos queremos depende de uma essencial opção entre dois amôres, e

(Continua na 2.ª orelha)

DOIS AMÔRES
DUAS CIDADES

DO MESMO AUTOR

A Descoberta do Outro — 9.ª ed.

Lições de Abismo (romance) — 12.ª ed.

As Fronteiras da Técnica — 4.ª ed.

Dez Anos — 2.ª ed.

Três Alqueires e uma Vaca — 6.ª ed.

Claro Escuro (Ensaios sôbre casamento, divórcio, amor, sexo e outros assuntos) — 3.ª ed.

O Desconcêrto do Mundo

(Edições AGIR)

PARTE III: A CIVILIZAÇÃO DO HOMEM-EXTERIOR

INTRODUÇÃO

Em que medida pode o passado elucidar o presente e encaminhar o futuro? Os médicos costumam perguntar aos clientes novos de que doença morreram, se já não vivem, seus pais e seus avós. Não levam a curiosidade até a investigação impertinente e minuciosa do que andaram fazendo aquêles antepassados, quando tiveram o quinhão de saúde com a sua conseqüente arrogância. Não me perguntam, por exemplo, se minha bisavó foi *spirituelle et desordonnée,* como o austero dicionário enciclopédico diz de Mme. Tercin, mãe de diversos filhos de acaso, entre os quais o ilustre d'Alambert. Basta-lhes, aos médicos, conhecer a natureza do último tropêço e o itinerário da última queda, para daí deduzirem nossa provável maneira de tropeçar e cair.

O escopo dêste livro, e mais especialmente dêste volume, é parecido com o da ficha clínica, sendo todavia muito mais inquiridor e menos discreto sôbre o que andaram fazendo nossos avós. Pretendi esboçar aqui, nos seus traços mais característicos, o mapa cultural da Civilização Ocidental Moderna, de cujos tesouros e taras somos todos herdeiros. Resumindo as conclusões, poderia dizer que êsse Passado, tão recente e tão presente, morreu do coração, de tanto amar e desamor. Multipliquei as explicações e os pormenores, por estar persuadido de que o nôvo mundo, tão desejado, será inevitàvelmente construído com muito material daquela demolição histórica.

Uma das convicções que norteiam os vários capítulos desta obra é a de estarmos num período de transição civilizacional, ou numa espécie de "no man's century", promovendo o inventário da experiência anterior que exauriu as combinações de seu calidoscópio. O que mais importa hoje é bem discernir o que devemos abandonar e o que devemos continuar e melhorar. Essa situação intermediária tem os inconvenientes da confusão,

mas também tem a vantagem da disponibilidade, das oportunidades oferecidas a quem quiser lutar por um ideal histórico mais humano e mais cristão.

A segunda convicção é menos tranqüila, e refere-se ao modo como vem sendo usada essa oportunidade, modo que reputo desvairado e extremamente perigoso, e que já me dá a penosa impressão de uma primeira batalha perdida. Aqui no Brasil, cada mau govêrno, que quer achar desculpas diante da opinião pública, costuma invocar as fôrças ocultas dos grupos econômicos. Mais depressa acredito eu em fôrças ocultas de outra natureza, que trabalham dentro da história, promovendo a exploração das energias contidas nos erros e nos pecados dos homens; e acredito também que essas potestades estão especialmente empenhadas na falsa valorização dos tempos presentes e na falsa emancipação dos erros passados. Sem a menor hesitação, nem o menor desejo de fazer paradoxos, eu diria que os chamados modernistas e progressistas pecam por estarem demasiadamente presos ao passado.

Há duas maneiras opostas de estar prêso ao passado, e creio que só há uma de estar livre. A primeira, conhecida de todos, é a dos tradicionais e conservadores, que se apegam demais aos quadros vividos, sem gôsto ou coragem de abrir as janelas da vida. A segunda maneira de estar prêso ao passado é a obsessiva preocupação de o contrariar. Dessa frenética negatividade, praticada por aquêles progressistas e modernistas, resulta o contrário do que almejam: embaraçam-se naquilo mesmo de que se querem livrar. Um dêsses emaranhamentos se vê claramente na própria idéia do modernismo e do progressismo, que não passa de uma fastidiosa recorrência histórica de outros modernismos e outros progressismos, que encheram de alarido as abóbadas dos séculos passados. Todos nós sabemos que o homem é naturalmente progressivo; mas ainda é mais claro que não é, nem pode ser naturalmente progressista, se por tal coisa se entende a aspiração que tem como objeto principal ser uma aspiração, coisa que já foi confessada em prosa e verso por nossos avós:

> Il est le vaste élan du Progrés vers le ciel ...
> Nef magique et suprême! elle a, rien qu'en marchant
> Changé le cri terrestre en pur et joyeux chant...

O progressista (ou modernista), como se vê nesses versos tão representativos, quer transformar o grito terrestre em puro e jubiloso canto *rien qu'en marchant.* Outro exemplo da obsessiva sujeição ao passado é o requintado interêsse que tantos intelectuais ainda logram encontrar em experiências, como o socialismo e o comunismo, cujas motivações, que as explicavam sem todavia as justificar, já desapareceram há muito tempo. A presença física dêsses cadáveres culturais insepultos é um dos sinais mais veementes da compulsória atitude de submissão ao passado.

A única maneira de estar livre do passado é a de quem o estuda com respeito e isenção, procurando as correntes espirituais que devem ser alimentadas, e denunciando os erros que já custaram somas espantosas de incompreensíveis sofrimentos. Esta maneira de estar livre do passado — livre mas não desinteressado! — prende-se à terceira convicção que anima êste livro, ao arrepio dos desânimos que a segunda possa trazer. Sem nenhum otimismo, sem nenhuma esperança a curto prazo, creio firmemente que vale a pena estudar, com atenção e amor, as correntes de idéias, os erros "com suas pobres ambigüidades", os obstáculos, os extravios, que enchem de sinais, de traços, de garatujas às vêzes incompreensíveis, o testamento da grande Civilização Ocidental de que todos somos egressos. Só assim poderemos nos desvencilhar das taras que ainda nos tolhem e nos ameaçam, e poderemos, com tranqüila intrepidez, fazer um ato de confiança à vida, que é um modo de fazer um ato de confiança que, em absoluto, só a Deus é devido.

Volvendo à primeira convicção, relativa à oportunidade de um trabalho de construção, que o vazio dos tempos nos oferece, direi que esta é a pequena contribuição que trago, o alfinête que ofereço ao enxoval da nova civilização que está para nascer. O leitor talvez observe que, em todo êsse estudo, pouca coisa aproveitei da experiência pátria, que efetivamente pesou pouco na elaboração civilizacional do Ocidente, mas não conclua que a recíproca é verdadeira, isto é, que a grande experiência ocidental não se aplique ao Brasil. Uma das coisas que mais combatemos nesta obra é justamente o furor particularizante, genèticamente nominalista, que lança suspeição sôbre idéias e princípios universais. Se o Brasil influiu pouco, pouco influenciado não foi; e durante alguns anos, enquanto não trabalharmos com mais acêrto, não estudarmos com mais afinco e não exigirmos de nós mesmos com mais severidade, manter-se-á essa

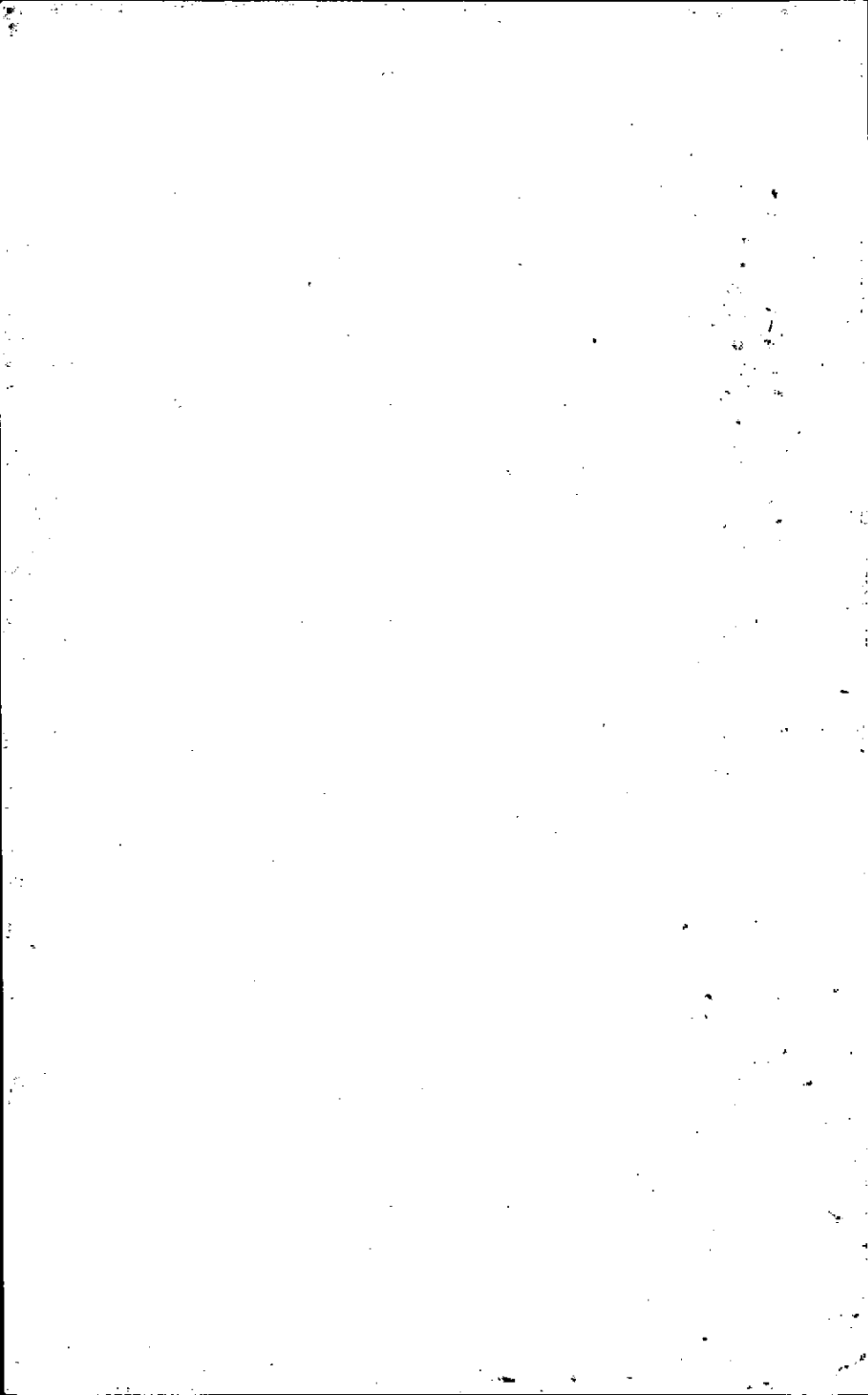
dependência, que só será humilhante se seguirmos os erros e desatinos das outras nações, em vez de nos inspirarmos nos acertos e nas virtudes.

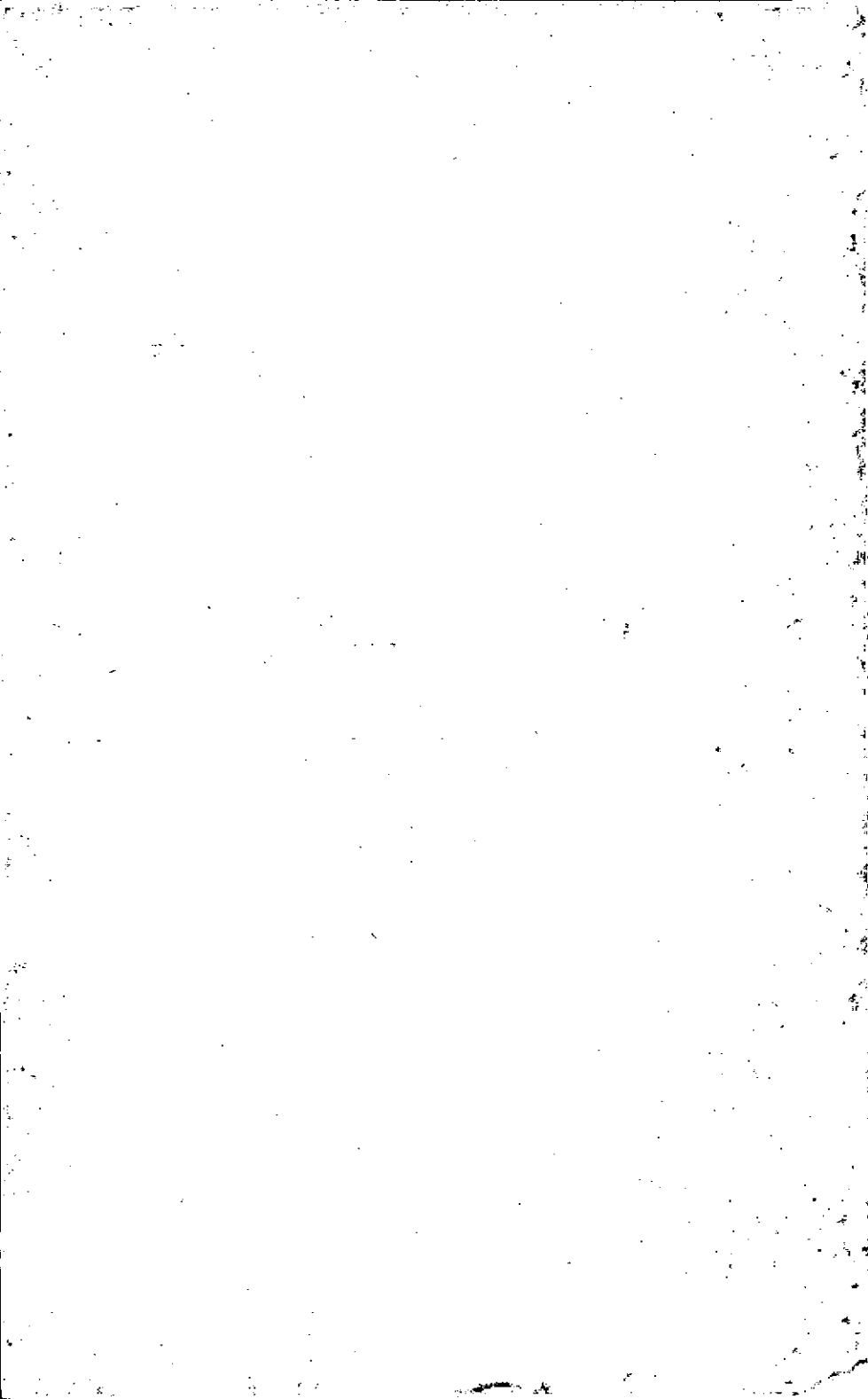
Também não deve o leitor concluir, do pouco lugar que as coisas pátrias ocupam neste trabalho, que meu interêsse é despegado delas. Como já disse no prefácio do primeiro volume, esta obra pretende preencher a lacuna deixada por mim mesmo nos dez mil artigos que escrevi nos jornais sôbre os problemas de nosso país. Êsse trabalho disperso estava a pedir uma espécie de conexão doutrinária ou de síntese. É o que me esforcei por trazer; e é com um vago sentimento de estar fazendo, no fim da vida, o serviço militar que não fiz no comêço, que dedico êste trabalho aos filhos de meus filhos e aos filhos de meus amigos, como quem deseja e espera que êles tragam sua contribuição ao mundo nôvo que todos queremos mais humano e mais cristão.

* * *

Esta obra, intitulada *Dois Amôres e Duas Cidades* está distribuída em dois volumes, cada um com seu subtítulo próprio e relativa autonomia. O primeiro volume, com o subtítulo *Na Antiguidade e na Idade Média,* consta de quatro partes. Na Parte I estudamos teòricamente o conjugado indivíduo-sociedade, os erros que em tôrno dêle se cometeram, e a maneira acertada de realizar a *conjunctio oppositorum.* Na Parte II mostramos, em ilustrações pedidas aos historiadores (e sem pretensões de estarmos fazendo história), quadros do Egito, da Mesopotâmia, da Grécia e de Roma. Interessamo-nos especialmente pelas experiências democratizantes, que se cristalizaram na *Polis* grega, e se expandiram no Império Romano. Na Parte III estudamos abstratamente as envoltórias do Homem, dando especial relêvo às civilizações ou envoltórias de dimensões históricas formadas pela mentalidade coletiva: idéias, valôres, arquétipos, homens representativos, não apenas como fatos culturais professados, mas principalmente como coisas vividas. Na Parte IV estudamos a Civilização Cristã, e a elaboração da idéia de pessoa humana com redobrada dignidade quanto à natureza e quanto à elevação à ordem da graça.

O Volume II, que temos na mão, consta de quatro partes. Nas duas primeiras são estudados especulativamente os dois principais constitutivos formais da Civilização Ocidental Moderna:

o Nominalismo e a Moral do Amor-próprio oficializado. Na Parte III acompanhamos diversas linhas-de-história traçadas no grande conjunto civilizacional, e chegamos a uma espécie de limiar do apocalipse no capítulo final sôbre *As Filosofias da Inimizade*. Na quarta parte, intitulada *Inconclusão,* por ser efetivamente inconclusa, o leitor encontrará diversas reflexões sôbre o estranho tempo em que vivemos neste período transicional da história. Como no século XIV, mas em escala terrìvelmente maior, vivemos às apalpadelas num corredor dos séculos. *Où allons nous?* O autor não se gaba de saber responder a esta indagação; mas não deixa de dizer, com as luzes recebidas da Igreja e dos mestres, o que pensa da direção geral que deveria ser tomada.

PARTE I

O NOMINALISMO E SUAS CONSEQÜÊNCIAS CULTURAIS

CAPÍTULO I

VIA MODERNORUM

A infiltração nominalista na Civilização Ocidental Moderna.

1. Antes de iniciarmos o exame dos diversos aspectos da Civilização Ocidental Moderna, convém determo-nos na consideração mais acurada e mais abstrata dos principais fatôres dêsse importante período da história. Atrás dissemos que o triunfo do Nominalismo pesou mais na história moderna do que a invenção da imprensa, a descoberta da pólvora e a Reforma. Receamos que o leitor se apresse a julgar esquemática demais nossa tese, e depois se apegue a êsse juízo. E não ignoramos que a variedade dos acontecimentos, e até os contrastes das sistematizações fisolóficas, parecem contrariar a idéia de uma influência pertinaz e de certo modo constante.

Na verdade, observam-se muitas oscilações nesses quatro séculos que nos propomos examinar. Sob o ponto de vista das doutrinas econômicas praticadas, começa mercantilista, e portanto fortemente intervencionista, para terminar com o *laissez-faire* do liberalismo; sob o ponto de vista da relação homem-mundo começou violentamente naturista para terminar violentamente artificialista, oscilando da utopia do *Eldorado* para a utopia do *Brave New World;* sob o ponto de vista da relação do homem consigo mesmo, começou por um otimismo exultante e por um sentimento de descoberta, para após quatro séculos terminar num pessimismo acabrunhante, e num sentimento de extravio, desamparo, esquecimento do próprio nome, que chamaríamos complexo de Parsifal, para aumentar a coleção das paralisias psíquicas já catalogadas.

Poderíamos prolongar a lista de oscilações, tôdas elas, entretanto, inscritas dentro de certa tonalidade, ou prêsas aos mesmos eixos. Para entender bem êsse problema precisamos lembrar o que já dissemos (Vol. I, II) sôbre o valor civilizacional das idéias, e será bom reforçarmos a confiança nessa direção do pensamento.

> JACQUES MARITAIN: "As dores e esperanças de nosso tempo dependem, sem dúvida, das causas materiais, dos fatôres econômicos e técnicos que desempenham papel essencial no movimento da história humana; mas ainda mais profundamente dependem das idéias, do drama em que o espírito está engajado, das fôrças invisíveis que nascem e se desenvolvem em nossa inteligência e em nosso coração: porque a história não é um desenrolar mecânico de acontecimentos no meio dos quais o homem estaria simplesmente *situado* como um estranho; a história humana é humana *na sua substância;* é a história de nosso próprio ser, dessa carne miserável, submetida a todo o senhorio da natureza e de sua própria fraqueza, mas assim mesmo habituada e informada por um espírito, que lhe confere o terrível privilégio da liberdade. Nada, pois, é mais importante do que tudo o que ocorre dentro do universo invisível, que é o espírito do homem. Ora, a luz dêsse universo é o conhecimento. De onde se conclui que uma das condições exigidas para a construção de um mundo mais digno para o homem, ou para o advento de uma civilização, é a volta às fontes autênticas do conhecimento: para sabermos o que é o conhecimento, qual é o valor, quais são os seus graus, e como pode êle assegurar a unidade interior do ser humano." (*Raison et Raisons*, Egloff, Paris, 1947, págs. 11, 12.)

Ora, qual terá sido a colocação constante, se alguma houve durante tôda a Civilização Ocidental Moderna, relativa à natureza do conhecimento, ao seu valor, aos seus graus, e qual terá sido a conseqüência cultural dessa colocação na integração da unidade interior do ser humano?

Devemos dividir o problema em dois. No primeiro estão as posições tomadas, as formulações professadas pelas escolas, pelos sistemas clara e conscientemente filosóficos; no segundo estão as influências absorvidas, respiradas por todos (com exceção de

pequena minoria que se defende, se opõe, mas assim mesmo ainda polariza seus atos por essas influências), transformadas em hábitos mentais trocados em miúdos, e usadas sem clara consciência da posição ou da filiação filosófica. Quando dizemos que o Nominalismo pesou fortemente na C.O.M. queremos dizer duas coisas: a primeira é que os sistemas e elaborações filosóficas dêsse período tiveram êsse caráter; a segunda e principal é que nas conversas de esquina, nas famílias, nos encontros dos namorados, na administração pública, etc, se encontram critérios com aquêle inconfundível cunho.

Cuidemos do primeiro problema. A impressão que logo colhemos na história do pensamento filosófico é desconcertante. Reaparecem as oscilações entre extremos que parecem inconciliáveis, e sobretudo originados de fontes diversas. Descartes se opõe a Locke e a Augusto Comte, Berkeley se opõe a Fichte. Hegel se opõe a Kieerkegaard e a tôda a corrente existencialista; mas por outro lado, êsses mesmos que se opõem segundo um dado critério se compõem segundo outro, e passam a contrariar aquêles com que antes concordavam.

Em certo ponto do estudo podemos ser acometidos de uma crise de desânimo, ou de um ataque de hilaridade: parece que tudo o que é possível dizer de tudo já foi dito, e pôsto em indumentária de doutrina por algum filósofo.

Leitura mais pausada e refletida nos indicará, nesses quatro ou cinco séculos, um fio condutor, algumas constantes. Uma dessas, que parece traduzir um sentimento de culpa, é a importância que todos parecem dar ao problema do conhecimento. Homens apaixonadamente engajados na vida de ação não escapam à regra.

> LENINE: "A grande e fundamental questão de tôda a filosofia, e especialmente da filosofia moderna, é a da relação entre o pensamento e o ser. Qual será o elemento primordial, o espírito ou a natureza?" (*Marx, Engels, Marxisme,* pág. 15.)

Outra constante que se observa, relativa agora ao *valor* do conhecimento, é o destaque que adquire a Crítica que, em alguns casos, passa a ser tôda a filosofia. Já se disse de Kant que sua obra é a monumental introdução de uma obra que não foi escrita.

A terceira nota, referente desta vez aos graus do saber, é a posição subserviente em que se coloca a filosofia (pensamos por exemplo num Augusto Comte) diante da ciência positiva. Se voltarmos ainda a estudar a história do pensamento filosófico moderno, com redobrada atenção, e principalmente com a bússola de uma filosofia que possa julgar as outras, em seus acertos e desacertos, perceberemos mais nìtidamente que, debaixo da variedade e das contradições, há uma unidade de índole:

> J. Maréchal, S. J.: "Diminuiríamos tôda a filosofia moderna se pretendêssemos tirá-la inteira, por dedução lógica, do nominalismo de Occam; nem pretendemos mesmo que a epistemologia do período pré-kantiano — só a epistemologia! — tenha tido essa filiação exclusiva. Muitos outros fatôres entraram em jôgo: restauração, mais ou menos exata, das filosofias antigas; inovações pessoais de ousados pensadores; e acima de tudo, talvez, a influência da metodologia das ciências indutivas e da matemática, em constante progresso. Contudo, por mais que se valorizem essas influências diversas, é preciso reconhecer que a filosofia moderna, desenvolvendo-se em um terreno profundamente trabalhado pelo nominalismo, adquiriu assim uma côr epistemológica bastante acentuada e bastante uniforme para revelar, na colcha de retalho das Escolas, uma unidade genética profunda." (*Le Point de Départ de la Métaphysique, Cahier I,* Felix Alcan, 1927, pág. 196.)

Preferiríamos formular a conclusão em têrmos um pouco diferentes. Dizendo "unidade genética" o autor sugere um processo de filiação, e se coloca decididamente na perspectiva da causalidade eficiente: as correntes dos "nominais" do século XIV estariam a suprir diretamente os cromossomos filosóficos do cartesianismo, do hegelianismo, e das mais correntes do pensamento moderno. Preferimos uma atitude mais isenta, a da causalidade formal: aquelas correntes apresentam similitudes, "identidade de tendências" que se explicarão em parte por aquela filiação, mas também em parte, e talvez na maior, pela coincidência negativa.

Expliquemo-nos melhor. Parece-nos um pouco desmedido, e até pueril, responsabilizar Guilherme Occam, diríamos melhor, homenagear êsse medíocre filósofo, com a responsabilidade de um desvio epistemológico de cinco séculos! Lembrando o que

dissemos atrás dos homens representativos, classificaríamos Durand de Saint Pourçain, Pierre Auriol e Guilherme Occam, sem nenhuma hesitação, entre os passivos e negativos. É mais ampla e anônima a causa da decadência da escolástica e da torrente nominalista que inundou o mundo ocidental pelas brechas da Renascença e da Reforma.

> G. Fraille: "Oxford e Paris (no século XIV) continuam sendo as principais universidades. Cresce o número de professôres e de alunos. Em 1406, só na Faculdade das Artes de Paris contavam-se mil professôres e dez mil discípulos. Mas a decomposição interna se acentua, o rigor dos regulamentos se atenua, diminuem a intensidade dos estudos e a seriedade das provas para a concessão dos graus acadêmicos, que até por dinheiro se obtinham. Ao mesmo tempo, a multiplicação das universidades em outros países contribuía para privar Paris de sua categoria cosmopolita. Muitos mestres abandonavam suas aulas para dirigir-se a outros centros que ofereciam maiores vantagens (...) Prevalece sôbre tôdas as correntes a chamada *via modernorum,* que invade quase tôdas as universidades, e à qual aderem não poucos membros de Ordens religiosas que abandonam suas próprias escolas." *(Historia de la Filosofia,* II, B. A. C. 1960, pág. 1076.)

Na verdade, dizer que em tôdas as universidades dos fins do século XIV se ensinava o nominalismo, é o mesmo que dizer que se *des*ensinava a filosofia. Mais adiante, quando focalizarmos alguns problemas mais nìtidamente filosóficos, veremos que o nominalismo, e tôdas as correntes derivadas, se caracterizam por uma *ruptura* onde houvera uma *síntese* laboriosa e genialmente construída pelos grandes escolásticos; ou se revela como uma *impotência* em contraste com o *vigor* daqueles; ou se denuncia por uma atitude *simplificadora* em contraste com a *corajosa* e *generosa* de Santo Tomás. Invocando uma regra boa — "non sunt multiplicanda entia sine necessitate" — os seguidores da *via modernorum* não multiplicaram também as necessárias exigências do estudo filosófico. Brutalizaram e vulgarizaram.

Cremos que será melhor dizer que o nominalismo, nos séculos XV e XVI, não era uma corrente filosófica, era antes uma atitude de espírito, ou talvez isso que hoje chamam de ideologia. Para entender o fenômeno no seu surgimento histó-

rico, e no ressurgimento ao longo da subseqüente história da filosofia, precisamos compreender que não basta considerar a atitude dos nominalistas em face do problema dos universais, ou de qualquer outra tese; também não basta mencionar o espírito crítico, o ergotismo, o gôsto do malabarismo verbal, e outros pecados que o ar do século XV alimentava. Apesar das rivalidades e dos torneios retóricos em que o *doctor invincibilis*, discípulo do *doctor subtilis*, gostava de brilhar, não havia pròpriamente um sistema, ou uma escola. Mas essa coisa vaga que chamamos "estado de espírito" ou "ideologia" produziu as mais amplas repercussões na política, na filosofia, na teologia e na mística. A teologia passa a dispensar os serviços da filosofia. Não precisa talvez da razão. Não podendo estar prêso a nenhuma obrigação, Deus não poderia ficar atado nem às fórmulas dogmáticas, nem aos preceitos morais. Se quisesse, poderia Êle declarar que as tábuas de Moisés estavam superadas, e conseqüentemente poderia apontar como meritórios os atos que os antigos julgavam perversos e egoístas. E se quisesse — sim, por incrível que pareça, para eletrizar seus alunos de Oxford, e principalmente para escandalizar os "integristas" que ainda estudavam Santo Tomás, o *doctor invincibilis* inventou esta *variante* para a Encarnação: se Deus quisesse poderia ter encarnado seu Verbo num burro!

G. FRAILLE: "Santo Tomás tinha realizado a incorporação da filosofia ao cristianismo, e criado com isto a teologia como ciência no sentido rigoroso do têrmo. A razão e a fé, a filosofia e a teologia, são coisas distintas, mas podem se integrar harmônicamente em um trabalho comum, contribuindo para a explicação e penetração dos dogmas da Fé. Escoto, embora formulando-a de outro modo, ainda manterá a solução afirmativa. Mas Guilherme Occam adotará ante êsse problema uma atitude decididamente negativa. A teologia não é ciência, e não há possibilidade nenhuma de conciliação entre os dois campos, o da razão e o da Fé. Nesta atitude estão implicados tôdas as teses do nominalismo: sua teoria do conhecimento, sua doutrina dos conceitos universais, sua idéia de ciência. E assim se compreendem os múltiplos desvios, aparentemente contraditórios, que resultam do maior ou menor uso de seus princípios. Assim veremos como, debaixo da mesma ampla denominação, cabem as atividades mais discrepantes: cri-

ticismo, fideísmo, empirismo, racionalismo, ceticismo, indiferentismo religioso e misticismo." (*Op. cit.* 1078-79.)

Com as características negativas acima apontadas, poderíamos dizer que o nominalismo é uma espécie de avitaminose ou de carência, ou que é o modo invariável de a filosofia adoecer, desenganar-se e morrer. Sem necessidade nenhuma de filiação histórica, de conexão genética, em qualquer lugar isolado do mundo, ou em qualquer planêta, onde não surgisse um Santo Tomás, seus grandes discípulos, comentadores e continuadores, sem necessidade nenhuma também de algum *doctor invincibilis*, a tendência geral da mediocridade filosofante produziria coisa parecida com o que chamamos nominalismo. Se na conjuntura imaginada acrescentássemos a situação de decadência em relação a um estágio anterior, e a corrupção geral da cultura e das atividades intelectuais, e por cima disto tudo uma erupção de modernismo, então o surto da mediocridade filosofante teria a virulência que observamos na alvorada da nova civilização.

Cremos que o caso concreto da situação filosófica nos séculos XV e XVI, e o que aconteceu depois, se explica por causas endógenas em interação com agentes exógenos. A tendência natural do desmoronamento cultural, ou da entropia crescente no domínio da filosofia, foi acelerada pelos agentes progressistas da época que alegremente depredaram uma cultura filosófica que era um dos mais preciosos tesouros da humanidade. É verdade que, como obras feitas, não se perderam as jóias dêsse tesouro. E até podemos dizer que ainda hoje, numa civilização nominalista até à medula dos ossos, é comum encontrar-se na casa de um amigo alguns volumes da Suma Teológica. Na coleção dos *Great Books* organizada por Mortimer Adler lá está a obra de Santo Tomás, e em vão procuraremos qualquer obra de Guilherme Occam.

A obra de Santo Tomás, e a corrente aristotélico-tomista é a única que atravessa os séculos e sempre tem estudiosos. Mas a influência civilizacional deslocou-se, a atmosfera contaminou-se com a radioatividade da explosão atômica dos séculos XIV e XV. E êsse é o ponto que nos interessa especialmente neste trabalho. Para entendermos melhor as suas dimensões e o seu alcance, devemos estudar um pouco mais de perto o problema filosófico pròpriamente dito. São inevitàvelmente árduas as páginas em que tentaremos resumir os pontos principais, pelo que, pedimos ao leitor um refôrço de paciência e de atenção.

As teses fundamentais da epistemologia aristotélico-tomista.

2. O que é o nominalismo? Será possível em meia dúzia de páginas resumir em que consistiu, e ainda consiste, êsse drama do pensamento? É o que tentaremos fazer, tomando como eixos de referência a doutrina do conhecimento ou epistemologia aristotélico-tomista, que apresentaremos nas suas peças essenciais, justamente aquelas que a corrente nominalista do século XIV alegremente agrediu, sem saber o que fazia. Para isto pedimos ao leitor a paciência de nos acompanhar em considerações inevitàvelmente árduas.

Pensamos que são três aquelas peças principais, colunas ou traves, que sustentam o majestoso edifício, cuja síntese custou muita vigília, oração e até lágrimas de um grande santo.

1.º — O conhecimento é uma união entre cognoscente e conhecido, mais íntima do que tôdas as uniões conhecidas, e sem produção de um *tertius quid*. A compreensão da especificidade própria do conhecimento exige a distinção de duas ordens ou de dois modos de existência: a existência entitativa, que a coisa tem em si mesma, na natureza, e a existência intencional da coisa como objeto de conhecimeto.

2.º — O homem conhece as coisas por sua essência, pelo que é, graças a um processo abstrativo que parte da experiência, serve-se dos sentidos, e daí evolui até a elaboração do conceito, no qual a inteligência vê a coisa conhecida. A idéia ou conceito elaborado na mente é universal por convir aos sêres de mesma espécie individualmente diferenciados na realidade extramental. Nos sêres individuados existe a mesma essência, mas não em estado de universalidade.

3.º — O conhecimento humano atinge diretamente o objeto mais proporcionado ao seu nível ontológico. Êsse objeto é a essência ou *qüididade* do ser sensível obtida por abstração, dita do primeiro grau. Uma abstração mais ampla e mais profunda proporciona à inteligência a noção transcendental e analógica de *ser*, que cons-

titui o objeto próprio da inteligência, e graças ao qual, por sua elasticidade analógica, a inteligência ganha o universo das coisas espirituais.

Desdobremos algumas considerações em tôrno de cada uma dessas teses.

Ordem entitativa e ordem intencional.

3. Na primeira página de seu livro *L'Ontologie du Connaître,* Yves Simon grava a seguinte advertência: "Quem não experimentou em si essa angústia [em face do problema do conhecimento], e essa necessidade de voltar à mais banal das experiências, para tocar com a mão a sua certeza — tememos que lhe tenha escapado o essencial do problema. E quem não descobre na análise do conhecimento nada mais do que as coisas óbvias, estejamos certos de que êsse concebe as coisas do conhecimento à maneira das coisas da natureza." E basta êsse equívoco, essa peculiar estreiteza, para podermos dizer o que Maritain disse de Kant: passou ao largo do problema ou do mistério do conhecimento. E é curioso que isto aconteça mais freqüentemente na mesma época em que a cultura se torna reflexa, e se volta crispada sôbre o conhecimento como objeto do conhecimento.

Dissemos que o conhecimento é uma união do conhecido com o cognoscente, mas união *sui generis.* Em regra geral, quando uma coisa se une a outra, forma uma terceira: a alma unida ao corpo dá o homem; a forma unida à matéria dá o corpo físico; o oxigênio unido ao hidrogênio forma a água. Mas o sujeito cognoscente e o objeto conhecido não produzem nenhum composto. "Temos diante de nós uma união cuja unidade não provém da fusão de duas realidades em uma terceira: se há unidade é porque o sujeito tornou-se o objeto, e essa unidade, segundo uma observação famosa de Averrois, é a mais íntima de tôdas que existem."

Assim, o aspecto conhecido da coisa conhecida existe duas vêzes, uma vez na natureza, na coisa que o possui como seu, e uma segunda vez a título de objeto na alma que o conhece e que, conhecendo-o, possui-o como um outro. A qualidade física possuída fica restrita às dimensões de seu sujeito, e não pode pertencer ao mesmo tempo a diversos. Um som pode ser ouvido por diversos, mas cada um recebe e possui realmente

uma fração da energia total, e essa fração não é possuída ao mesmo tempo por outros. Mas a qualidade constituída *como objeto* é indiferente à multiplicidade de possuidores. A existência do objeto na alma cognoscente é uma existência *imaterial,* em um sentido especial, ainda que a coisa conhecida pertença à ordem sensível.

YVES SIMON: "Quando se diz que a forma do conhecimento existe imaterialmente no cognoscente, é preciso entender que ela entretém com êle uma relação que não é aquela que a forma de um composto entretém com a sua matéria, e isto supõe de sua parte uma libertação da matéria, *do puro ponto de vista das condições que a matéria impõe à forma quando se juntam para constituir um composto.* Eis o que significa o têrmo existência imaterial. É preciso lembrar que essa expressão se presta a enganos, pôr excesso e por deficiência. *Por excesso:* porque o objeto do conhecimento sensível conserva, exceto no sentindo preciso que acabamos de definir, as condições formais que resultam da materialidade; se bem que comunicável, a forma sensível existente no conhecimento permanece forma de um objeto material, individual e provido de uma posição espacial. *Por deficiência:* porque no mundo dos espíritos ainda se aplica a distinção entre a existência física da coisa nela mesma, e sua existência no conhecimento. Por isso devemos preferir o têrmo *existência intencional* criado pelo aristotelismo latino para exprimir o pensamento de Aristóteles." (*Op. cit.* págs. 16, 17.)

Vê-se assim que é do lado da existência que o conhecimento tem sua incomparável especificidade. O que eu conheço existe em mim, mas seu modo de existir em mim é diferente de seu modo de existir em si mesmo; o que eu conheço *eu sou,* mas o modo como sou é diferente do modo que eu sou em mim mesmo, e do modo de ser do que eu conheço em si mesmo.

YVES SIMON: "Pobre consôlo, para o que vai morrer, é o de pensar que êle continuará a existir na memória dos seus. Se não houvesse outra vida além dessa *sobrevivência intencional,* a morte seria realmente um mau negócio. Todo o benefício do conhecimento é para o cognoscente, que fica por êle dotado de um acréscimo de existência, existência *relacionada, suspensa* em outro, e tal que se pode

> exprimir sua dependência em relação ao outro dizendo que êle *tende* para êle com tôdas as suas fôrças; o objeto conhecido existe no sujeito cognoscente com uma existência *intencional,* no sentido de estar a realidade dêsse objeto, na medida em que êle existe na alma, totalmente vinculado à realidade que a coisa possui no ser extramental. Se cortarmos a relação entre o objeto existente no espírito e a coisa existente (ou podendo existir) na natureza, o primeiro não conservará sombra de realidade." (*Op. cit.* págs. 17, 18.)

Essa distinção entre a *ordem entitativa* e a *ordem intencional,* ou entre os dois modos de existência, é trave mestra na epistemologia realista, ou aristotélico-tomista, e foi longamente elaborada (e precisaria de um desenvolvimento muito maior do que êste resumo para ser vista em todo o seu alcance) para *salvar* o conhecimento em tôdas as suas grandes exigências. O ponto de partida, ou motivação, sem o que não entenderemos essa construção intelectual, ou essa profunda pesquisa, é uma espécie de confiança incondicional na bondade do ser. "E Deus viu que era bom..." Ai do pensador que não começar sua vida filosófica por êsse *Gênese* epistemológico! A inteligência é boa, e tôda a filosofia tem de girar em tôrno da adequação da inteligência ao ser, como em tôrno de um eixo principal.

Na ânsia de entender o processo gnosiológico, podemos compará-lo a outras atividades que nos parecem mais claras, e que se explicam sem necessidade de um desdobramento na ordem da existência. Assim é que, para um encaminhamento do problema, podemos dizer, como aliás se diz em linguagem vulgar, que conhecer é receber uma impressão, ou é assimilar uma manducação, ou é receber um germe fecundante. Em tôdas essas metáforas, o cognoscente é passivo em relação ao que vem de fora. Mas também podemos dizer que o conhecimento é uma elaboração, ou até uma fabricação, como se vê no sistema de Kant. E nessa perspectiva o cognoscente é ativo; talvez pudéssemos dizer excessivamente ativo.

Tôdas essas imagens juntas, combinadas, arranjadas, não conseguem proporcionar uma síntese que cabalmente responda às exigências maiores do problema, não conseguem salvar o conhecimento, enquanto não admitirmos a singularidade do processo, e enquanto não entendermos o alcance da distinção entre as duas ordens de existência.

A abstração e os universais.

4. A segunda coluna da epistemologia aristotélico-tomista é a que se refere ao processo abstrativo e à realidade dos universais (que constituiu o pomo de discórdia na famosa querela do fim da Idade Média).

Comecemos por aplicar ao conhecimento o dualismo do composto humano. Diferindo especìficamente dos animais, os homens possuem conhecimento e apetite sensíveis, e conhecimento e apetites espirituais. O conhecimento espiritual, ou racional, tem por objeto o quê a coisa é na sua essência, embora na maior parte das experiências humanas não logre a inteligência tal penetração, e tenha de contentar-se com um conhecimento mais circundante e descritivo do que penetrante e especificador.

O processo de aquisição das peças de nosso conhecimento tem, por assim dizer, um aspecto dramático: os valôres mais altos ficam na dependência dos inferiores. Esta, aliás, é a situação do homem em quase tôdas as eventualidades da vida: se eu quero beber um copo d'água não posso usar um bracinho extensível que me traga o copo sem que interrompa o que estou escrevendo, e sem que suspenda a atenção. Ao contrário disso, para as mais humildes necessidades tenho de levar comigo minha alma imortal com tôda a invisível coroa a que alude o salmista. Não admira pois que no conhecimento, que é aquilo pelo que o homem é humano, surja a mesma dependência. No caso, o conhecimento racional depende do conhecimento sensível, não como quem depende da causa principal no próprio mérito central da questão, mas como quem depende de um instrumento ou de *conditio sine qua non.* Desde Aristóteles, a grande corrente do pensamento vem repetindo: nada está na inteligência que não tenha entrado pelos sentidos.

Mas depois dessa dependência da *experiência* como meio de conhecimento, precisamos achar uma explicação que nos dê o papel desempenhado pela razão, também como meio de conhecimento, e mais especialmente como agente elaborador do estado de imaterialidade e de universalidade em que se acham as idéias que temos na mente. O conhecimento sensível nos dá imagens que reproduzem os sêres observados em suas qualidades sensíveis, sem se desprenderem das notas particularizantes. Mas as idéias e conceitos que usamos para pensar, para fazer ciência ou filosofia, são desprendidos dessas notas particularizantes. Quando digo que o homem é um animal racional, ou quando raciocinamos sôbre as propriedades do círculo, não

é dêste homem Pedro ou João que estamos falando, nem é dêste círculo traçado com giz ou nanquim que estamos tratando.

Alguns autores pretenderão colocar as idéias e as imagens no mesmo prato, dizendo que as idéias são imagens médias ou imagens confusas. Mas êsses doutrinadores teriam de explicar como é que se consegue um raciocínio mais exato com a idéia do que com a imagem, ou melhor, teriam de explicar como é que a idéia confusa permite raciocínio mais preciso do que a idéia clara. Com a idéia-círculo (lugar geométrico dos pontos eqüidistantes de um determinado ponto), inteiramente imaterial e isenta de qualquer imperfeição que deforma as rodas e círculos físicos mais perfeitos, podemos demonstrar que a tangente é perpendicular ao raio, como também podemos demonstrar que a relação entre a circunferência e o diâmetro é um número transcendente, que não pode ser raiz de uma equação algébrica. Com a imagem ou a figura círculo só poderíamos *verificar* a primeira proposição com medidas sujeitas a êrro; e não poderíamos sequer verificar a segunda proposição já que só posso fazer medidas expressas com números racionais.

Resta-nos agora procurar como se elaboram na mente essas idéias imateriais, e que valor de conhecimento ou de relação real com as coisas elas têm. Se existe a distinção real entre imagem e idéia, se até pertencem a dois planos ontológicos diversos e muito desnivelados, algum processo haverá para a elaboração de uma a partir da outra. Por si mesma, não se vê como poderia a imagem desprender um halo imaterial e universal representativo de seu modo de ser. As coisas, e a imagem delas no conhecimento sensível, dizem o que são, mas de um modo enigmático e cativo como se esperasse o beijo do príncipe para acordar. Só podemos entender o surgimento da idéia a partir da imagem, se admitirmos a intervenção de uma atividade espiritual capaz de *iluminar* e de *revelar* na imagem seu conteúdo inteligível.

Desde Aristóteles usamos essa hipótese de trabalho, digamos assim, que tem resistido a todo o prodigioso desenvolvimento da Filosofia sem necessidade de revisão; e também verificamos sempre que todos os grandes sistemas filosóficos, que não usam essa via, cedo ou tarde esbarram em antinomias insolúveis. Concluímos, com boas razões, que há mais do que uma cômoda hipótese de trabalho na teoria do *intelecto agente.*

Dentro dessa teoria, que é uma das colunas de sustentação do grande edifício epistemológico, o *intelecto agente* tem a vir-

tude de iluminar espiritualmente a imagem, de modo a produzir nela a manifestação da bela adormecida que os escolásticos chamam *species intelligibilis impressa.* Devemos notar de passagem que os filósofos árabes, e os escolásticos anteriores a Santo Tomás, interpretando textos ambíguos de Aristóteles, chegaram a pensar num Intelecto Iluminador (*nous poiétikós*) separado e comum a todos os homens. Nessa teoria, seria Deus o mesmo agente direto de iluminação em cada elaboração intelectual humana. Santo Tomás, partindo do princípio de que cada natureza deve estar aparelhada para suas específicas operações, defendeu sempre a dimensão humana do intelecto agente, que seria um dos fatôres da vida própria de nossa inteligência.

Daí por diante se processa a elaboração intelectual na obscuridade do inconsciente racional. O intelecto agente é um ativador, um atualizador do que era inteligível em potência na imagem — mas êsse intelecto agente *não conhece.* Compete agora ao *intellectus possibilis* a recepção da espécie impressa, ou germe inteligível em ato, como também lhe compete a assimilação ou maturação dessa *forma presentativa.* Convém aqui assinalar um duplo aspecto de elaboração intelectual, primeiro ativo e depois passivo, absolutamente passivo, ou absolutamente dócil. Se à minha inteligência compete o esfôrço ou atividade iluminadora e elaboradora, em compensação, no ato próprio do conhecimento só lhe compete *ver* sem nenhuma interferência.

> MARITAIN: "...essa essência não deve ter nenhuma de suas determinações extrínsecas dada por minha inteligência, absolutamente nada do que ela *é como essência;* sob êsse título minha inteligência deve sòmente receber...". (*Réflexions sur l'Intelligence et sa Vie Propre,* Desclée De *Brouwer,* 1930, pág. 19.)

Mas reaparece, na continuação do processo, uma nova atividade do intelecto. Se nada, absolutamente nada tem a acrescentar à essência, como essência, por outro lado, e sempre sob a ação ativadora do intelecto agente, a inteligência "trabalha, divide, amassa" e assim gradativamente produz o fruto que emerge novamente na consciência sob forma de *verbo mental* ou *conceito.*

> NOTA: Registremos aqui algumas considerações sôbre os têrmos usados para descrever o dinamismo do conhe-

cimento. Para designar de um modo geral tôdas as formas representativas, ou presentativas, tanto do conhecimento sensível como do conhecimento racional, os gregos usavam o têrmo *eidos*, e os latinos os têrmos *intentio* ou *species*. Nós usamos o têrmo *espécie* para designar a forma intencional que está no princípio do pensamento, ou que está guardada como um patrimônio de experiências anteriores, e usaremos o têrmo *conceito* para designar o têrmo do processo abstrativo. Não há entretanto grande inconveniente em tomar como quase sinônimos os têrmos *idéia, espécie expressa, verbo mental* ou *conceito,* todos para designar o mesmo fruto da elaboração mental. [1]

Êsse processo, que tão resumidamente descrevemos, é o que constitui a operação abstrativa, pela qual nossa inteligência tira seu objeto do dado sensível apresentado na imagem, e graças ao qual, no conceito, que a si mesma *mostra* ou *diz,* vê o objeto conhecido. E diz abstração porque o conceito deixa as notas individuantes, tomando assim a essência em estado de universalidade. "O universal, objeto da inteligência, é mais, quanto ao conhecer, do que o individual objeto dos sentidos; mas é menos quanto ao existir. Daí a dignidade própria de cada ordem de conhecimento."

> MARITAIN: "Digamos que o universal existe no real quanto à essência ou natureza dita universal, mas só no espírito existe quanto à universalidade pròpriamente dita." (*Op. cit.* pág. 19.)

E aqui se abre o problema do valor ontológico do conceito ou da realidade dos universais. Todo o mundo sabe que nós andamos com idéias na cabeça, e que usamos têrmos para exprimi-las; mas nem todo o mundo pensa da mesma maneira quanto ao valor objetivo do conceito, ou quanto ao realismo intrínseco do conhecimento. E é nesse ponto, ou nessa juntura de fibras e nervos, que a navalha de Occam pretende separar o cognoscente do conhecido. A Escola sustenta vigorosamente o valor objetivo e real do conceito e a profunda sinceridade do conhecimento. O conceito não é objeto do conhecimento, não é

[1] O têrmo idéia ainda é usado, na linguagem comum, para designar opiniões e convicções mais ou menos elaboradas.

o substituto, o vigário do objeto; é o sinal no qual *(in quo)* o cognoscente vê o objeto conhecido que em sua alma tem existência intencional. Não só é vital e intocável a conexão profunda entre o conceito e o objeto conhecido, como é vital e intocável a conexão inversa entre a natureza ou essência das coisas, e a idéia universal do espírito. O universal é real. "Universalia sunt realia." E o conhecimento humano, com tôdas as suas enfermidades, é ainda um conhecimento real, verídico, nascido da maravilhosa conveniência que existe entre a inteligência e o ser. Essa é a bandeira do aristotelismo-tomista, que construiu uma catedral epistemológica para salvar a dignidade da inteligência e a generosidade do ser.

O conhecimento analógico.

5. Tentemos agora desdobrar a terceira tese, que afirma o valor do conhecimento analógico e os transcendentes direitos da metafísica. Tudo o que atrás dissemos do processo abstrativo ou do conceito refere-se, digamos assim, a uma primeira zona de inteligibilidade: o universo do real sensível, onde a Filosofia e a Ciência operam com seus métodos próprios. Por ser a zona de conhecimento mais acessível, ou mais nivelada pelo olhar do homem, diz-se que a essência ou *qüididade* do ser sensível é objeto conatural do conhecimento humano. E dentro dêsse universo do real sensível há um ser especial, cuja qüididade diríamos ser o objeto conaturalíssimo da inteligência humana: o próprio homem.

É a elasticidade própria do processo abstrativo que nos proporcionará a descoberta de outras zonas de inteligibilidade, ao contrário do que pareceria a quem visse naquela dinâmica do conhecimento uma restrição ao domínio do mundo sensível. Consideremos para isto os graus de abstração.

Os conceitos "homem", "animal", "pêso", e outros dêsse tipo são obtidos por uma abstração que deixa sòmente as notas particularizantes, mas não abandona a noção de materialidade sem a qual essas coisas não podem ser concebidas. Êsse é o primeiro grau de abstração, e é nêle que trabalha a Filosofia da Natureza e as Ciências empireológicas.

O segundo grau de abstração, que nos proporciona conceitos matemáticos, "número par", "círculo", etc. abandona as notas particularizantes, e também a noção de materialidade. O número 2 do matemático não traz consigo, para esta segunda

zona de inteligibilidade, nenhuma lembrança do universo real onde se multiplicam infinitamente os pares das mais variadas espécies. Êsse segundo grau de abstração, entretanto, ainda guarda uma relação indireta com aquêle universo sensível: seus conceitos, *des*particularizados, e *des*materializados, pertencem a uma categoria que só pode existir na matéria. O círculo, o número, são entes-quantitativos que só na matéria se realizam; na mente terão a existência diminuída dos entes de razão.

O físico, no primeiro grau de abstração, usa a idéia de círculo corpóreo, como por exemplo quando pensa em "círculo meridiano". Mas a abstração matemática tem uma singularidade própria. Depois de abstrair do particular, do universo sensível, o conceito se volta, em oblíquo, para um outro universo de inteligibilidade, o dos *entes de razão,* que possuem uma existência diminuída em troca de uma inteligibilidade mais elástica e aguçada. Há por assim dizer um desdobramento, ou uma projeção entitativa da idéia círculo, que será na mente do matemático conceito de um lado e ente de razão de outro.

Há entretanto uma terceira área de inteligibilidade que nos leva a deixar o sensível, a materialidade, tanto quanto à noção como quanto à existência, sem todavia nos forçar a renunciarmos à ordem da existência. Diremos até que essa área é mais real, mais densamente real do que o mundo sensível. Digamos logo o nome do conhecimento que aí opera: é a metafísica, que se constitui no terceiro grau de abstração, onde o conceito se liberta de qualquer tributo à materialidade.

Mas podemos dizer que é no próprio domínio do real sensível que a metafísica inicia seu exercício de suprema decantação. Para elaborar o quê? Os sêres espirituais? os anjos? Deus? Todos êsses sêres majestosos virão sem dúvida povoar o universo trans-sensível em que se move o metafísico. Mas com que título? Aqui, com certo efeito teatral, descobrimos que só atingiremos aquelas elevadas realidades, à custa da extraordinária elasticidade do objeto de conceito que é o *ser,* em tôda a sua extensão, se o tomarmos como verdadeiro *depart de la metaphysique,* ou como *primo cognitum.*

A noção de ser é a mais ampla de tôdas as que podemos conceber. Nada lhe pode ser acrescentado extrìnsecamente para a diferenciar, "pois sai de seu próprio seio tudo que a diferencia". A noção de ser, com seu cortejo de transcendentais coextensivos: o *uno, o vero, o bom,* da altura do firmamento metafísico cobre tôdas as realidades materiais e imateriais, trans-

bordando tôdas as espécies e gêneros, transbordando todos os universais. Digamos um objeto de conceito trans-específico, trans-genérico, trans-categorial, ou superuniversal. O nome que damos a essa superuniversalidade é o de *analogia*. Dizemos que a noção de ser é transcendental e analógica. E é essa elasticidade que permitirá ao metafísico (e ao homem comum enquanto usar com reta simplicidade a razão espontânea ou senso comum) a transposição do conhecimento do real sensível para o real ultra-sensível, ou para o espiritual.

Sem a noção da analogicidade do ser,[2] e da validez do conhecimento transposto ou analógico, os sêres espirituais e tôda a ordem trans-sensível, só viveriam sob a tutela do fideísmo, sem nenhum lugar na vida própria da inteligência. E a metafísica seria expulsa da cultura.

"Sufficiunt singularia."

6. Tornamos a perguntar: o que é o nominalismo? E agora já podemos tentar uma exposição, começando pelo que hoje chamam *motivações*. Qual era o ideal procurado, o desejo geral que movia os nominalistas? Podemos dizer que foi um ideal de simplificação e de clarificação, em si mesmo louvável, mas no caso històricamente viciado pelo desejo de novidade pela novidade. Aborrecidos, fatigados ou até humilhados diante da complexidade do problema, e encorajados pelo triste espetáculo os escolásticos da decadência, que praticavam o culto do penumbrismo e da complicação pedante, os nominalistas desfraldaram a bandeira da simplificação: *non sunt multiplicanda entia sine necessitate*. Ou então: *frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora*. É ridículo fazer com muito o que se pode fazer com pouco, ou não se devem multiplicar os recursos sem necessidade. Quem não concordará com isso?

E já que o próprio Aristóteles reconhece que o singular concreto é o verdadeiro real, não haverá necessidade de multiplicar as noções, como fazem os abstracionistas e os universalistas: *sufficiunt singularia, et ita res universales frustra ponuntur*. Bastam-nos os singulares, diziam os simplificadores que se infiltraram até os vasos capilares da cultura do século XIV.

---

[2] Essa noção da analogicidade do ser, por sua suprema elasticidade, transborda da própria noção de analogicidade proporcional. Lembraríamos que a própria noção de analogia é analógica.

As tais coisas universais não passam de palavras vãs. E aqui estamos nós em plena "querela dos universais". Os reformistas dos séculos XIV e XV repudiam tôda a escolástica medieval e avançam alegremente na *via modernorum*. E ao lema clássico: só há ciência do universal, respondem os novos:

> OCCAM: "Scientia isto modo est rebus singularibus, quia pro ipsis singularibus termini supponunt." (*In Sent.* I, d.2, q.4.)

E as idéias que todos temos e usamos? e o conceito? Enganar-se-ia quem dissesse, como já foi dito, que Occam não é nominalista porque admite a realidade do conceito na mente. Mas o nominalismo, se em alguma proposição se condensa, não é naquela que nega a existência do conceito na mente, e sim na *que nega o valor objetivo do conceito.*

A rigor, quem nega o valor objetivo do conceito, nega a existência do conceito como o entendemos. Chama de conceito outra coisa. Ou não sabe exatamente a que o obriga a noção de conceito. Cremos que não se deva reservar a denominação estrita de nominalismo para aquêles que explìcitamente reduzem o conceito ao têrmo. Para tais extremados, quando dizemos "homem" não estamos pensando numa natureza, estamos apenas cobrindo com um *nome* uma coleção de sêres que, pelos sinais exteriores e comportamento, merecem até segunda ordem êsse denominador comum. Para êsse tipo de nominalista, seria melhor dizer "os homens", em qualquer proposição generalizadora, do que "o Homem" em alguma proposição com pretensões à essencialidade.

Entre essa posição extrema, que os compêndios chamam de *terminismo,* e o *conceptualismo,* que atribuem aos nominalistas moderados, não existe senão uma diferença maior ou menor de consciência da posição tomada. Não acreditamos que algum daqueles nominalistas jamais tenha realmente pensado que a inteligência trabalha com os têrmos e não com os conceitos. Mas acreditamos que existiram aquêles que viam nos conceitos, não o sinal *in quo* a inteligência vê o seu objeto, não uma emergência vital do objeto, mas uma espécie de lingüística transidiomática, um símbolo do léxico próprio da inteligência, *imanente na inteligência,* no qual termina o conhecimento, e ao qual *corresponde,* apenas por correlações paralelas, a realidade exterior.

Occam: "Scientia realis non est semper de rebus tanquam de illis, quae sciuntur, quia solae propositiones sciuntur. Ergo eodem modo proporciabiliter de propositionibus in mente, quae vere possunt sciri a nobis pro statu isto, quia omnes termini illarum propositionum sunt tantum conceptus et non sunt ipsae substantiae extra." *(In Sent.* I. d.2, q.4.)

"Porque sòmente as proposições são conhecidas", diz nesta expressiva passagem Guilherme Occam, o mais festejado progressista do século XIV. Não se diga que o conceito se reduz ao têrmo, mas também não se negue que nessa concepção nominalista o conceito se reduz a um elemento de uma metalinguagem, como dizem os nominalistas modernos egressos do neopositivismo de Viena. A conexão entre o jôgo conceptual e os fenômenos será parecida com a correspondência que estabelecemos entre uma linguagem e o espetáculo exterior. [3] Nós sabemos que não há nenhuma correspondência natural entre o sinal escrito "cão", ou o som dêsse têrmo, e o animal reputado como melhor amigo do homem. Ninguém pretenderá que os nominalistas tenham querido inculcar êsse disparate, embora a moderna experiência nos leve a crer que não há extravagância que não tenha encontrado o seu filósofo.

O caráter verbal do conceito, que os próprios escolásticos chamam de verbo mental, é mais profundo e menos convencional. Parece-se mais com uma linguagem do tipo lógico e perfeitamente coerente da linguagem matemática, do que com um idioma. A tendência que já se entrevê nessa epistemologia é a da redução do conhecimento a uma matemática ou uma lógica. De qualquer modo, o caráter radical do nominalismo é o *imanentismo,* pelo qual todo o universo oferecido ao conhecimento é o universo imanente do próprio sujeito cognoscente. O conhecimento se conhece; ou *é* um monólogo interior, ou um *gromellement interieur;* ou ainda, é uma atividade cujo primeiro conhecido é a própria sensação ou o próprio pensamento. As coisas exteriores correspondem sem dúvida à êsse léxico, mas correspondem por uma comparação que se resigna à heterogeneidade dos têrmos. A alma humana ficará fechada com seu segrêdo; e o mundo exterior será opaco, transmitindo apenas os

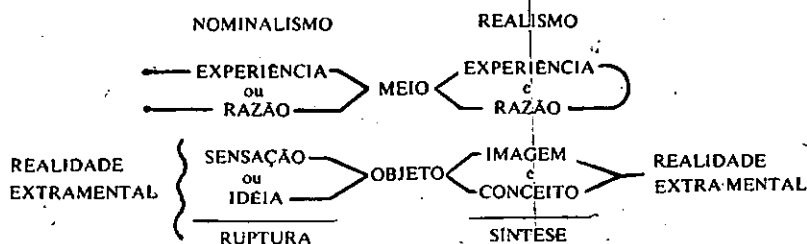
---

[3] Ou parecida com a correspondência que existe entre os entes geométricos e os símbolos algébricos, e que forma a geometria analítica iniciada pelo gênio de Descartes.

esbarros, as caneladas fenomenológicas, com que se construirá a ciência física.

Pelo simples fato de haver, no problema do conhecimento, um cognoscente e um conhecido, há em todos os sistemas epistemológicos um inevitável dualismo nesta ou naquela perspectiva. No aristotelismo-tomista, como vimos, o dualismo se traça com a fundamental distinção entre as duas ordens de existência: a ordem da natureza e a ordem intencional ou gnosiológica. Também vimos que essa distinção foi feita, e é vigorosamente defendida, para salvar o que é próprio do conhecimento, e para assegurar a conexão vital, profunda, descrita com esta bela fórmula: *cognitio est possessio alterius ut alterius.* É a possessão de um outro que guarda sua alteridade, ou é uma união como igual não existe, ao mesmo tempo mais unitiva e mais respeitadora de cada forma.

Ao contrário, o dualismo construído pelos nominalistas encerra o cognoscente em seu imanentismo, e sepulta o ser numa irremediável obscuridade. Em vez de ser um dualismo fecundo de duas ordens interpenetradas, é um dualismo de universos estanques.

O resultado global dessa epistemologia nominalista pode ser condensado numa palavra que sempre nos ocorre quando pensamos nessa crise filosófica: *ruptura.* Havia uma *síntese;* com a intenção de simplificar ou clarificar, os progressistas do século XIV romperam, quebraram, depredaram as sínteses admiràvelmente elaboradas pelos grandes escolásticos. Se considerarmos o quadro abaixo compreenderemos melhor a ruptura produzida nos diversos pontos do edifício epistemológico. Nesse esquema, o conhecimento é analisado sob dois ângulos: quanto ao meio (ou instrumento), e quanto ao objeto. Em cada um dêsses casos vemos à direita a solução aristotélico-tomista, e à esquerda as alternativas geradas pelo nominalismo.

Êsse quadro representa o drama que dilacera o pensamento filosófico moderno, todo êle egresso do nominalismo. De um lado vemos a síntese e o concurso de experiência e da razão, do outro vemos a alternativa que hoje separa os *empiristas*, que atribuem à experiência a parte principal do conhecimento, dos *racionalistas*, que atribuem o papel principal à razão. E onde havia síntese, há antagonismo oscilante. Quanto ao objeto do conhecimento, observa-se do lado direito a síntese com o concurso dos sentidos e da atividade pròpriamente intelectual na elaboração do conceito no qual o cognoscente vê a realidade de seu objeto e a realidade extramental. Do outro lado temos nova alternativa, mas em ambos os casos temos o imanentismo, fundamento de todo o *idealismo* moderno, que faz o conhecimento terminar na sensação ou na idéia; e vemos que o conhecimento pròpriamente dito não atinge o mundo exterior.

Efeitos culturais do nominalismo.

7. Depois dos parágrafos anteriores, voltamos, mélhor aparelhados, a examinar as conseqüências culturais do nominalismo. Não nos interessa agora a influência especialmente exercida no domínio da filosofia a que se refere J. Maréchal páginas atrás, e sim a influência exercida na cultura, na vida comum, no comportamento cotidiano dos homens dentro de uma civilização infiltrada de nominalismo até os vasos capilares.

Para êsse estudo, poderíamos partir da infiltração nominalista, espécie de metástase cultural, e daí prever as conseqüências civilizacionais de tal fenômeno; ou então, poderíamos começar pela observação dos fenômenos ao longo da história dos últimos séculos, e daí partir à procura das causas. Não importa muito o caminho, o que realmente importa é mostrar a forte correlação dos dois fenômenos, e o paralelismo entre o que era de esperar e o que realmente aconteceu.

O primeiro efeito que preveríamos, ou que observaríamos, é o da desvalorização do homem, a partir da desvalorização do conhecimento. Se se retrai ou contrai o conhecimento, é o homem que diminui. A catástrofe epistemológica será acompanhada inevitàvelmente de uma catástrofe cultural e humanística. Resta saber em que direção se desvalorizou o homem. A história nos diz que essa degradação, disfarçada nos primeiros lances com as côres da emancipação, consistiu numa atenção voltada

para a relação Homem-Natureza mais do que para as relações Homem-Deus e Homem-Homem.

Como sabemos, o homem é um *binário,* isto é, um ser bivalente, uma união de dois princípios ou de duas ordens de ser. Por isso terá duas posições possíveis, uma a valorizar primeiro o Homem-Exterior e outra a valorizar primeiro o Homem-Interior. E o que se observa nos últimos quatro séculos é exatamente isto: uma atitude civilizacional caracterizada pela prévalorização do Homem-Exterior.

Como se coaduna ou se explica tal coisa pela índole do nominalismo? Não é difícil mostrar a conexão direta entre a valorização da relação Homem-Natureza e a epistemologia que se volta tôda para o singular concreto e que fica grudada a tal experiência. Vê-se aí que o nominalismo desemboca diretamente no empirismo, e por conseguinte na valorização do conhecimento das correlações fenomenológicas, em detrimento do conhecimento mais elevado. Poderíamos ainda dizer que, como acontece com os cegos que adquirem tato mais apurado para a decifração das coisas, a cegueira filosófica dos nominalistas procura compensação no tipo de conhecimento menos nobre mas mais remunerador, naquela linha da relação Homem-Natureza. O surto do nominalismo no século XIV coincide com um interêsse maior pelas ciências naturais. Qual dos dois fenômenos tem precedência? Eis aí um problema que só terá solução provàvelmente no dia do Juízo. Todos os fenômenos históricos periódicos e recorrentes armam problemas dêsse tipo. Também não sabemos decidir se foram os nominalistas que envenenaram a cultura do século XIV ou se foi a cultura envenenada pela soma de pecados e erros que degradou as escolas de filosofia. O que certamente houve, depois da enigmática e ignorada precedência, foi uma interação entre os dois têrmos da recorrência.

Poderemos conceder que o nominalismo tenha contribuído para o progresso da Ciência positiva, que em si é um bem de inestimável valor? Até certo ponto cremos que o nominalismo ajudou o progresso científico. Quando mais não seja pelo fato de desviar maior número de estudantes bem dotados para a pesquisa científica do que para as especulações teológicas.

O que é indubitável é que o nominalismo, pelo descrédito trazido à teologia e à metafísica, produziu o *cientificismo,* isto é, a cultura comandada pela ciência, em vez de ser comandada pela religião e pela filosofia. Acompanhando a tendência empi-

rista, vem a tendência *quantitativista* e materializadora, que mais tarde, a partir de Descartes, ganhará enorme vigor. Outro efeito, de incalculáveis conseqüências, é o processo armado pelo nominalismo contra o *senso comum*. E ainda assinalaríamos o que chamamos a *desvalorização do valor* especialmente promovida pelo positivismo, que é a mais virulenta reedição moderna do velho nominalismo.

Todos êsses assuntos serão objeto de estudo nos capítulos seguintes. E na parte II reservaremos espaço especialmente dedicado aos efeitos morais registrados na nova civilização. Veremos aí que a tendência exteriorizante do nominalismo se traduzirá na moral do egoísmo.

Merece ainda menção especial um prejuízo trazido pelo descrédito da metafísica e pela depressão da cultura religiosa dos tempos modernos: referimo-nos aos fatôres que molestarão, durante quatro século, o desenvolvimento do ideal democrático, que seria a mais bela aquisição cultural dessa civilização se não estivesse ferida por tantos golpes. [4]

---

[4] Para o estudo mais apurado dos problemas filosóficos que abordamos, recomendaríamos a leitura dos seguintes livros: Roger Vernaux, *Epistémologie Générale*, Beauchesme, 1959; Régis Jolivet, *Les Sources de l'Idealisme*, Desclée De Brouwer, 1936; J. Maréchal, S. J. *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Cahier I, Felix Alcan, 1927; Jacques Maritain, *Réflexions sur l'Intelligence et sa Vie Propre*, Desclée De Brouwer, 1930; *Dégrés du Savoir*, Desclée De Brouwer, 1932; G. Fraille O. P. *Historia de la Filosofia, II*, B.A.C. 1960.

CAPÍTULO II

O CIENTIFICISMO

O que a Ciência não nos pode dar.

I. Vale a pena dedicar um capítulo a alguns fenômenos produzidos pela radioatividade nominalista. Comecemos aqui pelo *Cientificismo*. Como atrás já dissemos, êsse têrmo não designa o maior incremento de pesquisas, o maior ardor de estudo nos domínios das ciências naturais. Tudo isto, em si, é bom. O que não é bom é o estado de espírito que coloca a Ciência da natureza na presidência de uma civilização, depois da abdicação da Sabedoria. Uma vez que a inteligência não alcança as coisas superiores, apliquemo-la nesse trabalho de apalpar os fenômenos para dêles tirar uma nova confiança em nós mesmos, e para ordenhar a nosso gôsto essa imensa mãe telúrica, brutal, que às vêzes, no seu sono pesado, mata os próprios filhos.

Êsse estado de espírito, nos primeiros tempos, produzirá uma grande euforia. A humanidade, depois de descobrir a pólvora, o movimento dos astros, a fôrça do vapor, o poder mágico da eletricidade, terá, como teve no Século XVIII e XIX, momentos de exultação.

A cândida idéia que ocorrerá a muitos espíritos é a seguinte: na continuação dos tempos, a Ciência polirá tôdas as arestas do Velho Homem, iluminará tôdas as trevas, resolverá tôdas as dificuldades. Ora, essa idéia, cômicamente falsa, extravagantemente falsa, foi difundida e tornou-se o ar que respiramos e a água que bebemos; e isto só aconteceu porque a Civilização Ocidental Moderna já não tinha à sua presidência os

dados da antiga sabedoria. Se a tivesse, ouviria a censura clara e irrefutável: a ciência dos elementos exteriores aumenta o domínio do homem sôbre êles, mas não acrescenta nada ao domínio do homem sôbre si mesmo. Conhecer a natureza inferior é bom; conhecê-la em detrimento do conhecimento da alma e de Deus não é bom. Uma civilização, uma cultura, uma sociedade não podem ser presididas pela Ciência, que é cega, surda e muda para os problemas mais comuns e mais profundos de nossa humanidade. Como já tivemos ocasião de salientar, a Ciência pode nos dizer que nossos pulmões estão anormais e devem ser tratados desta ou daquela maneira; mas é inteiramente incapaz de nos sugerir o que podemos nós fazer com pulmões normais. A Ciência pode proporcionar-nos veículos aperfeiçoados para nossos deslocamentos; mas é incompetente, destituída de qualquer recurso, para nos aconselhar aonde devemos ir, e aonde não convém irmos. A respeito das coisas mais triviais, o amor, a felicidade dos filhos, a alegria de ter amigos, a Ciência embatuca, ou então, irritada, trata essas coisas com desprêzo; em compensação torna-se loquaz e abudante se a consultarmos sôbre logaritmos, temperatura do sol, propriedades das elipses, e outras coisas dêsse jaez.

Não estamos criticando nem ridicularizando a Ciência. Ponham-na em seu lugar próprio, e seremos os primeiros a admirá-la, e até a agradecer-lhe o favor de inspirar os médicos e farmacêuticos que asseguram a sobrevivência que nos permite escrever estas linhas. Ponham-na, porém, no altar, ou nas abóbadas das idades: reclamaremos e gritaremos que nesta posição ela se transformará em calamidade.

O bem-estar conquistado pela ciência não *causa* elevação humana no sentido próprio do têrmo; mas condiciono-a favorà-velmente. Ainda mesmo nos problemas técnicos, onde parece soberana a ciência, no seu duplo aspecto teórico e prático, quem traz a última decisão é a filosofia. Tomemos por exemplo o problema dos telefones no Rio de Janeiro. Estamos há quase vinte anos sem poder instalar os telefones pedidos. Será técnico o problema? Será econômico? Será físico, químico, astronômico? Não. O problema é filosófico e religioso: não temos telefones por causa da atuação de uma seita bárbara que professa uma filosofia ou uma religião chamada "nacionalismo". Êles dizem que nos defendem, e o resultado é que não temos o aparelho inventado há 100 anos e profusamente distribuído na face da terra.

A Ciência e a Técnica cuidam de coisas utilíssimas, e por isso mesmo lhes escapam as coisas que transcendem o útil, e que são as que mais importam. Dão-nos cem, duzentas, mil, um milhão de coisas úteis e boas; mas um milhão de coisas úteis e boas não conseguem integrar-se num bem de outra ordem, a que aspira a alma humana. Um milhão de maravilhas da ciência não consolam o namorado infeliz; não detêm as lágrimas do pai que perdeu o mais belo dos meninos; não interessam ao santo que procura maior amor de Deus.

E ainda é pouco dizer sòmente a incapacidade da Ciência. Posta em lugar que não lhe pertence, ela se torna foco da corrupção e do aviltamento. De onde nos vem o mal de não perceberem todos isto que aqui escrevemos? Vem dêste fato: a Ciência, muito mais do que a Filosofia e a Teologia, ao menos aparentemente, é imediatamente remuneradora, é fàcilmente transmissível, e é progressiva de um modo que salta aos olhos e desafia quaisquer contestações. O período da história que temos diante de nós — imaginamos estar às portas da Renascença e de costas para a Idade Média — caracterizou-se especialmente por gloriosas conquistas da Ciência e pelo correlato enorme prestígio da Ciência, em detrimento da Metafísica e da Religião. O homem encontrava na Ciência a prova de sua maturidade, de sua autonomia e do seu senhorio sôbre os reinos da Natureza.

As gloriosas conquistas da Ciência.

2. Escolhamos algumas amostras no vasto repertório das glórias científicas. Estamos em 1665, quando a grande epidemia do século surgiu em Londres e começou a fazer vítimas nas vizinhanças de Cambridge. O jovem Isaac Newton resolveu refugiar-se numa fazenda em Lincolnshire, onde permaneceu dois anos, os mais fecundos de tôda a sua vida segundo sua própria opinião mais tarde registrada: "... all this was in the two years of 1665 and 1666, for in those years I was in the prime of my oge for invention and minded Mathematics and Philosophy more than at any time since."

"All this..." ou "tudo isto..." a que se referia Newton, môço de vinte e quatro anos, era a soma de trabalhos e invenções, em ótica, química, astronomia, matemática, onde figurava, nem mais nem menos, a famosíssima lei da gravitação universal,

que bem pode ser considerada como a mais bela e representativa conquista dos tempos modernos. Contam que se achava o môço a meditar, à sombra de uma macieira, quando viu cair um fruto: e então, com a fôrça própria do gênio, que vê sempre a profunda, inédita e surpreendente novidade das coisas mais repetidas e triviais, o môço sábio começou a elaborar a idéia que estenderia à Lua, e aos demais corpos celestes, a mesma lei de gravitação que levava a maçã a cair na terra de seu jardim.

Se é verídica a anedota, e seria pena se não fôsse, vemos que a árvore e o fruto foram mais saudáveis, para o jovem físico e para o mundo, do que o fruto e a Árvore da Ciência do Bem e do Mal para nossos primeiros pais. Tudo se explica, talvez, pela diferença de atitude; enquanto nossos primeiros pais procuravam no fruto proibido algo que lhes desse, à revelia dos preceitos divinos, uma ciência profunda, íntima, total, Isaac Newton, ao contrário, usando ciência permitida e até encorajada, abstinha-se de comer a maçã, reduzia-a por abstração a uma simples massa *m* a que uma fôrça *f* imprimia uma uma aceleração *g*.

Dessa abstinência, ou dessa redução do real, resultou, como todos sabemos, uma ciência extraordinàriamente remuneradora e prodigiosamente generalizadora, que constitui um dos mais altos títulos de glória da C.O.M. Para dar uma pequena idéia do valor da chamada lei de gravitação universal, mostremos como se realizaram algumas de suas expansões imperialistas. O conhecido enunciado da lei, pôsto em linguagem algébrica, fica assim:

$$f = \frac{G.M.m}{d^2}$$

A fôrça de atração *f* é proporcional diretamente às massas de dois corpos em presença um do outro, e inversamente proporcional ao quadrado da distância *d*. O coeficiente G será uma constante a determinar. A universalidade dessa chamada *constante gravitacional* estenderá a todo o universo a fórmula newtoniana. O primeiro cuidado, realizado por Cavendish, com sua famosa balança de torção, será o de determinar aqui na terra a fôrça da atração entre duas bolas (uma das bolas usadas era de ouro! para assegurar grande massa com raio pequeno).

e daí determinar a constante G. Com o coeficiente determinado podemos agora pesar a Terra, a Lua, o Sol, e todos os planêtas do Sistema Planetário. Se o leitor quer ter uma idéia aproximada do pêso da Terra aí vai êle.......................... 5.958.000.000.000.000.000.000.000 de quilogramas. A título de curiosidade acrescentemos o pêso do ar: .... 5.000.000.000.000.000.000 de quilogramas; e apostamos que o leitor julgava que o ar fôsse mais leve. Quer saber a pressão exercida pelo ar em cada metro quadrado? Apenas 10 toneladas! E o pêso do Sol? Depois de medir a distância, e de aplicar à fórmula a constante achada por Cavendish, tem-se a massa do sol:

1.932.000.000.000.000.000.000.000.000.000, ou sejam, aproximadamente, dois nonilhões de quilogramas.

O Número.

3. Detenhamo-nos um momento diante do espetáculo dêsses algarismos e meditemos numa das características mais marcantes da nova civilização: o prestígio, o fascínio exercido pelo *número*. O homem medirá a Terra e os Céus, e exprimirá por números o que os antigos exprimiam por adjetivos e advérbios. O *número* será, não apenas o sinal que traz o gôsto da exatidão, mas o próprio sinal da Verdade. O que é a Verdade? perguntou Pilatos há dois mil anos em especiais circunstâncias que dão à pergunta um tom de escárnio e de insensatez? Os modernos responderão: é o Número.

Já no limiar desta novíssima civilização, em cujo vestíbulo atravancado e obscuro temos a honra de estar presentes, Einstein disse que "só tem sentido para mim, *como físico,* aquilo que, ao menos em princípio, posso medir", o que admitimos, dentro do domínio do saber empireológico. Infelizmente, porém, para a reputação filosófica do grande cientista, poucas linhas adiante êle acrescentava "e como não-físico também". E daí por diante, com a carta de recomendação assinada pela gloriosa e prestigiada Ciência, entramos no domínio do delírio onde as realidades supremas, Deus, a alma humana, o amor que temos pelo próximo, a moral, a metafísica, a noção de "causa", a intuição do "ser" — tudo enfim que não pode ser reduzido à quantidade, e ao menos em princípio medido, se retrai e se acantona no submundo subjetivo dos sentimentos individuais de cada um, tão respeitáveis como desprezíveis.

Outras gloriosas conquistas.

4. Retomando o fio da apologia da Ciência, diremos que a síntese newtoniana, durante quase três séculos, agüentou o pêso de todos os fenômenos que a técnica apurada ia trazendo diante de seu tribunal. Tudo se passava como se, realmente, os astros e corpos terrestres se atraíssem na razão direta das massas e na inversa do quadrado das distâncias. Ou, tudo se passava como se os astros e corpos conhecessem a lei de Newton. O grande teste foi proporcionado pela descoberta do planêta Netuno. Devemos lembrar que o nosso Sistema Planetário se compõe de 5 planêtas visíveis a olho nu; além de nossa Terra com seu poético satélite. São: Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Quando Galileu construiu a primeira luneta, que aumentava o que hoje um binóculo prismático aumenta, conseguiu descobrir os satélites de Júpiter, e algo esquisito em tôrno de Saturno. Foi no fim do século XVIII, na noite de 13 de março de 1781, que William Herschell, organista da capela de Bath, na Inglaterra, encontrou por acaso, no meio de um grupo de estrêlas da constelação dos Gêmeos, um pequeníssimo disco com diâmetro apenas perceptível, e portanto distinto das estrêlas distantes: tratava-se do planêta Urano.

No princípio do século XIX havia bom número de observações feitas em todo o mundo que acusavam um estranho resultado: o planêta Urano ora se adiantava, ora se atrasava em relação à posição teórica em que devia ser observado pelas leis de Newton e de Kepler. Contam que o grande astrônomo Arago encorajou um hábil calculador chamado Le Verrier para pesquisar os dados existentes, equacioná-los dentro da mecânica celeste newtoniana, e explicar a razão de tais perturbações. Êsse problema, que hoje seria entregue a um computador eletrônico, naquele tempo custou um trabalho considerável ao jovem calculador. Ao cabo de algum tempo chegou à conclusão de que a atração de Júpiter e Saturno, combinadas com a do Sol, não explicavam os desvios: impôs-se a idéia de um nôvo planêta exterior. Calculada a órbita e a massa do nôvo planêta Le Verrier indicou aos astrônomos (sem se dar ao trabalho de ir pessoalmente aos observatórios) a ascensão reta e a declinação do nôvo corpo celeste. Apontaram nessa direção os telescópios, e lá estava Netuno, na sua frígida modéstia, à espera do ôlho sôfrego do habitante da Terra!

Até aqui mencionamos as glórias newtonianas que ocuparam todo o século XVIII e XIX. Agora surgem as primeiras suspeitas de insuficiência e de senectude. Dentro de determinada escala de fenômenos, as equações de Newton até hoje são verdadeiras como expressões de aproximação suficiente. Começaram a revelar insuficiência quando se tentaram matricular na síntese newtoniana fenômenos de escala diferente. O movimento de Mercúrio, o planêta instalado no mais denso campo de gravitação, muito próximo do Sol, apresentou irregularidades — deslocamento do periélio da órbita — que resistiram a tôdas as fórmulas vigentes. Outro fenômeno que veio estalar as costuras da grande síntese foi o da atração dos raios luminosos das estrêlas, observado nos eclipses totais do Sol. Outro fenômeno, ou melhor, outro domínio, quase diríamos outro universo, foi o do eletromagnetismo comandado pelas equações de Maxwell.

Nos primeiros anos dêste século realizou-se uma curiosa experiência que, por assim dizer, encerrou a era newtoniana e abriu caminho para a síntese Einsteiniana, dentro da qual, notem bem, a obra de Newton permanece intacta até determinada aproximação. Essa experiência é conhecida como um glorioso fracasso. Os inglêses fizeram ao Universo uma pergunta com têrmos de léxico newtoniano, e o Universo respondeu: *não*. Ou: *no!* já que os pesquisadores falavam com o Universo em inglês.

Tratava-se de determinar a "velocidade da Terra no éter", e para isso Michelson e Morley com um interferômetro inventado para êsse fim, mediram cuidadosamente a velocidade da luz, primeiro em direção do movimento da Terra, e depois na direção contrária. A diferença dos resultados indicaria a velocidade da Terra em relação ao meio imóvel, espécie de referencial absoluto, cuja existência era um postulado da Física. Ora, como dissemos, a curiosa glória dessa experiência consistiu no "astouding result that they could detect no difference in the two times". Êsses e outros resultados impunham a necessidade de uma revisão. Pode-se talvez dizer que os autores principais da nova síntese são Maxwell, Planck e Einstein, além de outras preciosíssimas contribuições vindas da Física, da Química, da Astronomia e da Matemática.

Um dos momentos mais gloriosos da nova conquista situa-se, talvez, no dia em que foi escrita pela primeira vez a equação

einsteiniana que estabelece a equivalência entre *matéria* e *energia*:

$$E = m.c^2$$

Alguns anos depois, estando os mais ilustres físicos judeus refugiados nos Estados Unidos, expulsos de suas pátrias pelo nazi-fascismo, conseguiram os laboratórios norte-americanos construir um "objeto nôvo" pouco maior que uma garrafa; e depois, atirando-o da estratosfera, a Ciência conseguiu matar instantâneamente tôda a população de Hiroshima e tôda a população de Nagasaki.

O progresso das ciências e o da filosofia.

5. Os nominalistas inocularam nas veias da Civilização recém-nascida o descrédito da Filosofia; e isto ocorreu no mesmo tempo, e até com certo paralelismo de causas, em que crescia o crédito da Ciência. Disso resultou a substância cultural do Cientificismo, que pretende colocar na presidência da Civilização não mais a Filosofia mas a Ciência. Essa pretensão é, entretanto, impossível porque o Cientificismo, isto é, a entidade cultural que espalha o descrédito da Filosofia, e a apologia das Ciências, ainda é, e não pode deixar de ser, uma Filosofia. A Ciência, em nenhum de seus domínios, encontra voz, noções, léxico, com os quais possa dizer alguma coisa da Filosofia, passando doravante a julgá-la, conduzi-la ou até arquivá-la. Para dizer que a Filosofia morreu, é preciso ressuscitá-la para que ela mesma pronuncie tal declaração. Para colocar a Filosofia em posição degradada é preciso adotar uma Filosofia degradante. Queiram ou não queiram os cientificistas são filósofos, embora maus filósofos. E é debaixo dessas contradições, além de outras, que transcorrerá a civilização atravessada pelo nominalismo. Mas forçoso é reconhecer que, independentemente de qualquer influência maléfica, a Filosofia é um grau de saber que puxa o homem para cima, que o distende, e que muitas e muitas vêzes o deixa sem salário de tamanho esfôrço. A Ciência não só nivela como até inclina o homem para as coisas inferiores, sôbre as quais tem direito de domínio. Seus resultados estão aí à vista de todos; e os resultados catastróficos diminuem o valor do homem, desanimam, cansam o homem político, o homem familiar, o homem moral, sem desacreditar os cientistas. É verdade que a Ciência de vez em quando refaz suas teorias interpretativas, mas seria

um êrro supor que o seu cabedal de observações e de dados não cresce regularmente. Seu progresso e sua continuidade saltam aos olhos, enquanto a Filosofia anda por aí, de conúbio em conúbio, de construção em construção, de aventura em aventura, mais parecendo a meretriz do livro da Sabedoria do que a própria Sabedoria.

Dessa variedade de afirmações sôbre as coisas mais simples e fundamentais, os relativistas costumam tirar a conclusão que lhes parece muito fina: a impossibilidade do conhecimento filosófico unânime e portanto a intrínseca relatividade em função das circunstâncias. Êsse modo de considerar se parece com o daqueles que correm os olhos pelos quadros de costumes, e em vez de assinalarem as constâncias, a procura da lei justa, a reafirmação do bem e do mal, a perene aspiração à verdade e ao amor, vêem as trepidações, as convulsões, as idas e vindas, os avanços e recusas, os gemidos, as confissões de cansaço e desânimo um milhão de vêzes repetidas. E concluem que moral é costume e filosofia é modo de pensar. Outro tipo de cegueira dos empiristas que ficam fascinados com os movimentos, e não vêem imóvel, é dado pela história e pela geografia do casamento. Cremos que não haja no mundo outra instituição que tenha variado mais na indumentária com que se manifesta. Cada recanto do mundo e cada época tem seu cerimonial e seus ritos. Há mais de dez mil ritos de casamento observados. Num ponto da Polinésia o noivo tem de subir num tronco liso, ou dormir num formigueiro; noutro ponto, a noiva tem de atirar um ôvo na parede; em tal vila da China a noiva amarra o dedinho do noivo com fios de seus cabelos; noutra região do globo a noiva atira um sapato à cara do noivo, e assim por diante. Nesse admirável espetáculo o empirista e relativista tira a conclusão do convencionalismo e desvalor do rito, e inclina-se para o amor livre ou para o divórcio. Ora, parece-nos evidente que a conclusão acertada é outra: a humanidade demonstra um natural a fortíssimo apêgo ao rito e à idéia de que o casamento é uma descontinuidade na vida que vale a pena ser assinalada solenemente, até a extravagância. E isto opõe-se ao amor livre.

Assim, também, o imenso quadro de trabalho filosófico, mesmo nas suas máximas excentricidades, provam a paixão da alma humana pela verdade, em vez de provar o descaso e o relativismo. E por isso, em tempo e contratempo, a Filosofia vem resistindo ao vexames e às comparações desvantajosas.

Teremos nós aqui lugar para prolongar a comparação entre a Filosofia e a Ciência? Comecemos por notar que a Ciência goza de unanimidade universal nos seus grandes resultados, embora encerre, como tudo que é humano, muitas divergências em tôrno de questões imperfeitamente elucidadas. O mundo moderno é universalmente einsteiniano ou planckiano embora mil questões existam em regime de controvérsia. Na Filosofia não há unanimidade. Será razoável concluir daí que nenhuma filosofia é verdadeira? Ou concluir que cada uma seja verdadeira num ponto e errônea no outro?

Cremos que dificilmente se imaginariam conclusões menos razoáveis. Estranhíssimo seria o espetáculo da procura filosófica se nenhuma fôsse verdadeira, ao menos em suas linhas essenciais; e mais estranho ainda seria o espetáculo da verdade dividida em quinhões sem aparecer ninguém, em dois mil e quinhentos anos de pesquisa, para juntar num só sistema as partes esparsas da verdade.

Falamos em dois mil e quinhentos anos de pesquisa, e imaginamos a objeção de algum moderno tendente a diminuir o valor das antigas pesquisas. Essa objeção em Ciência é legítima: não lembraria a nenhum tisiologista a idéia de consultar Galeno ou Hipócrates. As contribuições dêsses sábios serviram para impulsionar o carro da Ciência, mas daí para cá dissolveu-se na história e evaporou-se da cultura. Galeno não está presente na cultura contemporânea; e sua ausência não representa nenhum prejuízo.

O mesmo não se pode dizer de Aristóteles e de Santo Tomás. Normalmente devem estar presentes em tôdas as culturas: como também Giotto e Bach devem estar presentes até o fim do mundo. O progresso da Filosofia não se faz como o progresso da Física ou da Medicina, por substituição e por extensão: o progresso da Filosofia (como o da Teologia) é de crescimento e aprofundamento. Pensemos num exemplo de tipos diversos de progresso: o viajante que *progride* no conhecimento geográfico é o que conhece mais rios, mais cidades, mais céus, etc; o do amigo que *progride* no conhecimento do amigo não é o que descobre a verruga que até então lhe passara despercebida, é o que conhece o amigo melhor, na inteireza e totalidade de sua pessoa.

O progresso da Filosofia, antes de começar com Aristóteles sua idade adulta, foi feito de somas e composições, de crescimentos desencontrados das partes, um pouco como nos jovens

corpos. Depois de Aristóteles, e sobretudo depois de Santo Tomás, e de seus grandes comentadores, êsse progresso continua. É lento, mas não podia deixar de ser lento. "Não é, de resto, a metafísica a Rainha das Ciências? Convém pois que seja magnânima, e nós sabemos que no dizer de Aristóteles o magnânimo avança lentamente, *motus lentus magnanimi videtur, et vox gravis, et locuto stabilis; est otios us et tardus, utitur isonia, ad alius non potest convivere.*"

Entre a Ciência e a Filosofia há coincidência dos objetos materiais, sendo mais ampla a cobertura dos objetos materiais na Filosofia. Todos os sêres vivos são objeto do estudo de Biologia; todos os sêres corpóreos são objetos materiais da Física; mas todos os sêres são objetos materiais da Filosofia. A distinção entre Filosofia e Ciência não se faz pela maior ou menor extensão do campo de objetos materiais. É pelo "objeto formal", ou pelo ângulo, ou ponto de vista, que se distinguem; e também pelo nível ontológico ou pelo grau de saber. Mas é a própria elevação da Filosofia que se traduz em desprestígio e insucesso. Os homens não se cansam de erguer os olhos para a Sabedoria, mas também não se cansam de ser infiéis. A história da Filosofia tem certa semelhança com a História Sagrada.

Onde talvez reside a diferença que mais explica a permanente falta de unanimidade é na *allure,* no modo de caminhar nos dois conhecimentos. O cientista avançado, atualizado, trabalha nas zonas extremas de suas pesquisas, possuindo bem, quase no domínio da inconsciência, os fundamentos, os princípios, e até diríamos um certo automatismo dos primeiros dados do conhecimento empírico; o filósofo, ao contrário, volta sempre aos primeiros princípios, e por assim dizer, em cada problema recapitula tôda a ciência, porque o conhecimento perfeito de cada problema suscitado só se atinge pela conexão viva, e pela consciência aguda dos primeiros princípios. Por isso, em razão dessa imobilidade da Filosofia, e lembrando Chesterton que dizia "que realmente só progride o que permanece o mesmo", dizemos que o progresso da Filosofia é mais orgânico e homogêneo que o das ciências.

Mas a grandeza da metafísica faz paredes-meias com a sua miséria. Aquela constituição global, inteira, e a necessidade de cada Filósofo refazer o caminho inteiro, não só nos programas escolares, mas em tôda a vida de seu saber, explicam o isolamento, a situação, digamos assim, menos social do filósofo. Como também explicam a facilidade de errar nos trilhos dos primeiros princípios. Daí por diante, pela fidelidade ao esfôrço já feito,

pela dificuldade de tôdas as reversões, a tendência natural é a de ir até o fim da linha. Em nenhum outro conhecimento se aplica tão bem o adágio: "parvus erros in principio..." O pequeno desvio no princípio é como tomar um trem errado e ir parar no oposto do lugar desejado. E depois... os tais compromissos consigo mesmo, os artigos escritos, a vaidade, a inércia, etc. explicam a perseverança.

Há ainda uma outra diferença entre os dois graus de saber que nos esclarecem a respeito da grandeza e da miséria da Filosofia. A ciência é mais acumulativa do que a Filosofia: cada situação cultural, no plano científico, é a soma de muitos trabalhos convergentes. Isto dá à Ciência um maior volume de ocupação, uma presença mais pesada dentro da Cultura; em compensação, isto mesmo que somado representa fôrça, no ato de somar significou dependência. Cada passo da ciência depende de técnicas que se prendem a outras ciências. Se Galileu não tivesse inventado a luneta astronômica de modestas proporções e Newton não tivesse inventado o telescópio, Herschel não teria construído o gigantesco telescópio newtoniano com 1,47m de diâmetro e 12 metros de comprimento, com o qual pôde observar o diâmetro de Urano. E se Herschel não tivesse descoberto Urano, Le Verrier não teria calculado a órbita e a massa de Netuno. Cada conquista científica depende de milhares de conquistas anteriores.

Houve um medieval que "sonhou" a realização de um dispositivo de reprodução da voz humana, e da música, baseado no ferro imantado. Jamais poderia inventar e realizar uma vitrola de alta fidelidade antes de milhares de outros trabalhadores trazerem suas invenções e descobertas.

O Filósofo não depende tanto dessa concatenação que faz de cada realização técnica uma prodigiosa convergência de esforços. Com cinco maçãs em cima da mesa, um gato, um filho, o Filósofo tem diante de si tôdas as categorias aristotélicas; tem material abundante para desenvolver a teoria do hilemorfismo; tem os três reinos da natura, os gêneros, as espécies, os indivíduos; dispõe de material para apoiar o problema de "um e do múltiplo" e para apoiar o problema dos "universais", pode exemplificar a teoria das causas, e até com base nas essências das coisas corpóreas, pode galgar ao conhecimento analógico da Causa das Causas, ou Ato Puro e Motor Imóvel. Se conversar com o filho tem laboratório de gramática e de lógica. E matéria abundante para escrever a Nicomaco um trato de Moral.

A Filosofia nisso se parece com a poesia: precisa de chão, mas para pisar de leve; precisa de experiências para abstrair ou para transfigurar; precisa de coisas, simples e poucas. O interferômetro de Michelson e Morley não tem para o filósofo nenhuma serventia, o poeta talvez o possa comparar a algum fabuloso animal. E assim se vê que a pista para o *take-off* de Metafísica não precisa ser maior do que uma bandeja com três maçãs, de onde também um Cezanne erguia o vôo. E isto é mais uma razão para conferir à Filosofia (e à Arte) a perenidade que a Ciência e a Técnica não possuem. Mas é também essa perenidade que a desprestigia numa cultura marcada pelos critérios do cientificismo.

Quando aludimos à intemporalidade da Filosofia não pretendemos dizer, de modo algum, que ao Filósofo não interesse a cultura em que vive, e não interessem os livros que se escrevem. Ao contrário, o verdadeiro filósofo tem alegria de usar os mesmos critérios fundamentais, os mesmos princípios, sôbre matéria cambiante. E deve ter o mais vivo interêsse de ler o que se escreve, para aprofundar sua experiência, ou para responder aos desafios lançados pelos novos sistemas. O que a Filosofia não pode fazer, sem degradar-se, é correr atrás da Ciência, da técnica, dos costumes.

Quem atirou a bomba em Hiroshima?

6. O prejuízo cultural trazido pela infiltração nominalista é maior do que à primeira vista parece. Faltando uma filosofia bem orientada no firmamento de uma cultura, ou havendo em seu lugar, meio eclipsadas pela Ciência e pela técnica, filosofias inquietas, movediças, preocupadas com a atualização, ninguém poderá prever a que extremidades chegará essa civilização. Se pensarmos que êsse drama da cultura filosófica degradada afeta diretamente o pensamento e a vida religiosa, apesar da permanência da Igreja, então nosso temor cresce desmedidamente. Há momentos em que o mundo, com seus critérios trepidantes, parece uma casa de doidos.

As pessoas moderadas costumam pensar que o mundo sempre foi assim, e que a crosta do planêta é insuficientemente sólida para agüentar a coleção de despropósitos que vem ostentando. Não houve tremor de terra quando foi concedido a Bertrand Russel um Prêmio Nobel; o mar não invadiu a terra quando

alguns católicos chamados progressistas atribuíram ao bom Papa João XXIII proposições que êle nunca subscreveu, como aliás fàcilmente se verifica.

Essa impressão, caros amigos, é uma das tantas idéias que nos acodem nos dias tranqüilos, nas noites amenas, quando estamos amigàvelmente reunidos, e o cachorro dorme confiantemente aos nossos pés. Quando porém tudo de repente escurece, ou explode, as pessoas ficam estupefatas, porque parece que ninguém fêz nada, que todo mundo é inocente...

Páginas atrás, a título de exemplo dos progressos da Ciência, lembramos a bomba que caiu em Hiroshima. Mas quem atirou essa bomba não foi a Ciência, foi a degradada Filosofia de uma civilização em crise aguda de loucura.

CAPÍTULO III

O PROCESSO DO SENSO COMUM

O senso comum e o cientificismo.

1. Devemos advertir que "senso comum", neste contexto, não designa o "sentido interior", que efetua uma espécie de síntese dos sentidos externos; nem designa também a média das opiniões em voga. Não, o que aqui denominamos senso comum é a inteligência natural dos primeiros princípios acrescentada de algumas elaborações mais próximas; é a razão espontânea, o instinto espiritual que dá aos homens, antes de um desenvolvimento científico, algumas certezas fundamentais, sem as quais seria impossível a vida moral dos homens. Que certezas são essas? Em primeiro lugar as que são dadas pela evidência dos sentidos: a existência do mundo exterior, a extensão dos corpos, etc. Em segundo lugar os princípios por si mesmos evidentes: o todo é maior do que a parte, cada coisa é o que é, tudo o que acontece tem causa, etc. E os princípios primeiros da moral: deve-se fazer o bem e evitar o mal. Depois desse núcleo de dons da natureza, podemos ainda incorporar ao senso comum as certezas obtidas por elaborações que partem daquelas fontes naturais desde que não estejam obstruídas pelo lixo da cultura.

O senso comum não é uma faculdade apenas, nem é apenas formado pelos primeiros princípios que são dons da natureza; é também um acervo, uma autêntica sabedoria, mas ingênua e acessível. Esta proposição: o filho deve respeitar o pai, não tem o grau de generalidade do primeiro princípio da razão

prática, e já é uma elaboração. Mas ninguém no mundo, em época alguma, excetuados os loucos e os grandes perversos, jamais duvidou do valor dessa proposição.

Cumpre notar, cuidadosamente, para não cairmos no relativismo dos que identificam moral e costume, que o senso comum não é um produto social variável com as conjunturas. O homem precisa do apoio, do adjutório social, para aprender o que sabe, e para as mais simples elaborações do senso comum, como o aluno precisa do mestre "agente ministerial secundário", para aprender aritmética. Mas logo que as assimila, que as prende às raízes que já tem na inteligência, as noções tornam-se próprias. Assim também o senso comum. Usamos atrás os têrmos "espontânea", "instinto," e outros, para indicar a desnecessidade de longa preparação ou de penosa elaboração que as ciências e a sabedoria maior exigem; não se deve, entretanto, concluir que o senso comum é formado de certezas destituídas de qualquer reflexão. Não. O homem comum não constrói doutrina, não procura prender suas convicções com elos de conexão científica, não saberá talvez defender convenientemente suas certezas; mas seria errado supor a ausência de qualquer elaboração intelectual. Os têrmos acima mencionados tentam exprimir a simplicidade dessa elaboração e não a sua ausência.

Entre as certezas do senso comum, que decorrem das primeiras aquisições da inteligência nas experiências tuteladas pela ciência dos primeiros princípios, estão aquelas sem as quais não poderíamos viver em sociedade, não poderíamos viver em família, ou simplesmente não poderíamos viver; ou então — o que constitui hipótese extravagante — dividir-se-ia a humanidade em uma imensa maioria de brutos de um lado, e uma desprezível minoria de filósofos de outro. No fim de pouco tempo, os brutos devorariam os filósofos; e num tempo mais prolongado os brutos se devorariam entre si.

Sem as certezas do senso comum seria vã nossa fé democrática, uma vez que não podemos esperar que a sociedade se forme de milhões de tomistas, capazes de justificar cabalmente a noção de bem comum ou de dignidade da pessoa humana. O que nos anima é a esperança de existir sempre, na multidão, boa parte incontaminada pelos erros que destroem o senso comum. Sem isso é impossível a democracia.

E o que dizer da vida religiosa? Seria uma loucura pensar que a revelação divina foi feita só para aquêles, filósofos e teólogos, que são capazes de organizar o dado revelado, de

tecer as conexões, e até de procurar, para os mais grandiosos mistérios, a inteligência da Fé e as chamadas razões de conveniência. Mas loucura ainda maior seria a de imaginar que a piedade dos simples se funda num fideísmo sem a menor luz de inteligência. A êsse respeito é interessante passar os olhos pelos trabalhos de pesquisas sociológicas, como os que realizou Mons. Le Roy, citado por R. Garrigou-Lagrange (*Le Sens Commun,* Desclée de Brouwer, Paris, 1936, pág. 83).

Observando a religiosidade de primitivos, o pesquisador anotou os seguintes elementos constitutivos do patrimônio formado pelo senso comum: 1.º Distinção entre o mundo visível e o invisível; 2.º Sentimento de dependência do homem em relação a um mundo superior (...) 3.º Crença num Ente supremo, criador, organizador e senhor...; 4.º Crença em espíritos independentes, tutelares uns e outros nefastos; 5.º Crença na alma humana, distinta do corpo, consciente e imortal; 6.º Crença em outro mundo, onde vivem os espíritos e as almas sobrevivem; 7.º Senso moral universal baseado na distinção entre o bem e o mal... etc."

E não é sòmente a vida dos simples que se torna impossível sem as certezas do senso comum. Os filósofos, sem elas, não chegariam a ser filósofos. Mas aqui é preciso compreender bem essa relação de Filosofia com o Senso Comum, para não sermos agredidos pelos mais truculentos inimigos da filosofia tomista. Êles dizem que nós apresentamos nossa filosofia como *fundada* no senso comum. Ora, essa proposição é falsa. Há uma corrente filosófica defendida especialmente pelo escocês Thomas Reid, e pelo francês Jouffroy, que realmente coloca a autoridade do senso comum na base da filosofia. Aquêles autores parecem confundir no mesmo conceito "inteligência dos primeiros princípios" e "senso comum". Nós distinguimos, como atrás foi feito. E não dizemos que nossa filosofia se *funda* na autoridade do senso comum, mas dizemos que ela *começa* pelo senso comum (dizemos *começa* no sentido metodológico ou pedagógico), e que ela deriva da inteligência dos primeiros princípios em suas primeiras e espontâneas manifestações. Professamos a doutrina da *tabula rasa* para o cabedal de noções que para nós são os frutos da experiência (no que concordamos com os empiristas), mas colhidos e sazonados pela razão (no que nos aproximamos dos racionalistas); mas não professamos a doutrina da *estaca zero,* pela qual nasceríamos sem idéias, mas também sem as inclinações da inteligência para a ciência dos

primeiros princípios. Desta estaca zero não podemos sair para a filosofia, nem para a vida comum.

A relação entre o senso comum e a filosofia é de serviços mútuos hierarquizados: se o senso comum, em sua simplicidade, proporciona um ponto de partida, a filosofia por sua vez tomará posição em face do senso comum para orientá-lo neste ou naquele sentido. Mas a idéia de uma certa direção comum, como a que é professada pela filosofia aristotélico-tomista, não deve deixar no esquecimento a imensa distância que separa a especulação filosófica do rudimentar senso comum.

As diversas escolas filosóficas, como era de esperar, tomaram posição diante dêsse fato que, no unânime consenso, de algum modo exprime as primeiras elaborações quase espontâneas da razão; mas na verdade é sòmente na filosofia aristotélico-tomista que o senso comum é corretamente valorizado.

> R. Garrigou Lagrange O. P.: "Na verdade, o senso comum só se acha em casa na mais compreensiva dessas quatro teorias (1.º nominalismo, 2.º realismo platonista, 3.º conceptualismo puro, 4.º realismo moderado aristotélico-tomista), isto é, no racionalismo empírico, ou conceptualismo realista (ou realismo moderado), que é precisamente, na opinião do próprio Bergson, "a metafísica natural da inteligência humana" (*Evol. Cr.* pág. 352). A teoria nominalista do senso comum mais mereceria ser chamada o *processo do senso comum...*" (*Le Sens Commun,* Desclée Brouwer, Paris, 1936, págs. 15, 16.)

O autor prossegue, num longo e substancioso capítulo, a análise da teoria nominalista do senso comum, onde se vê como sai ferida a dignidade do homem comum, e portanto a dignidade do Homem, por essa filosofia que desmoraliza a veracidade da razão espontânea. Mas não é a luta direta entre os nominalistas e o senso comum que mais nos interessa na perspectiva escolhida neste estudo, porque essa luta em que o nominalismo, com golpes baixos, atira no chão o senso comum, tem pouquíssimos espectadores. Ninguém lê a teoria proposta por M. Le Roy, num artigo publicado na *Revue de Métaphysique et de Morale,* em julho de 1899; cremos que também sejam escassos os leitores de Hume, de Hobbes, de quem Leibnitz dizia: "plus quam nominalis", e de Stuart Mill, cuja Lógica,

no dizer de Garrigou-Lagrange é uma espécie de *Suma Nominalista.*

A linha de ataque contra o senso comum, desfechado por uma atmosfera cultural carregada de nominalismo, é outra mais acessível e mais eficaz. O Cientificismo, lacaio do Nominalismo, atira a Ciência contra o Senso Comum, e o Senso Comum, julgado pelos critérios do Cientificismo, sai completamente desmoralizado. Para uma primeira apreciação dessa luta desigual ouçamos o que nos diz um cientista:

> SIR ARTHUR EDDINGTON: "Como ser consciente estou envolvido numa história (story). Os órgãos de percepção me contam uma história do mundo exterior, e dos objetos familiares. Falam-me de côres, sons, e cheiros pertencentes a êsses objetos; falam-me do ilimitado espaço onde aquelas coisas têm existência, e no perpétuo transcorrer do tempo trazendo mudanças e incidentes. Falam-me também de outras vidas, além da minha, ocupadas em seus próprios afazeres. Como cientista, tornei-me descrente dessa história. Em muitos casos tornou-se claro que as coisas não eram o que pareciam ser." (*New Pathways in Science,* MacMillan, N. Y. 1935, pág. 1.)

E o cientista exemplifica com sua própria mesa de trabalho: na versão do senso comum é uma mesa de madeira sòlidamente assentada no chão, e nìtidamente destacada do ambiente, e das outras coisas. Tem em suma solidez e forma própria. Ora, como físico, êle aprendeu que a mesa não é uma substância contínua e sim um enxame, uma nuvem de pequeninas cargas elétricas indo e vindo, em tôdas as direções, com inconcebível velocidade. E assim o cientista conclui que não pode ter muita confiança no "contador de história" que lhe descrevia o mundo daquela maneira enganosa.

E o sábio inglês ainda teve a sorte de não conhecer o bergsonismo, e o trabalho de Le Roy onde se vê que além de "enxame" a mesa deixa de ter forma própria e autônoma. É por artifício nosso, e pelo fato de nos apoiarmos mais no tato do que na vista, que a mesa é para nós um objeto separado, ou um "morcellage du continu sensible" para Le Roy. Entende-se a vertigem que deve dar essa visão "de pernas para o ar" das coisas. Sim: essa visão que procura a forma pelo lado da matéria. Qualquer um de nós cai nesse alçapão. Imagine o

leitor uma fotografia de um grupo de pessoas reproduzida pelo processo usado para a impressão dos clichês. As figuras são traduzidas por um pontilhado mais denso nos lugares mais escuros e menos densos nos mais claros. Visto o clichê dêsse modo, êle não passa de um amontoado de bolinhas pretas em fundo branco, sem nada de específico separando esta daquela figura. Se o leitor reconhece sua mãe ou seus filhos, no clichê, é porque pratica aquêle "morcellage" a que se referem os filósofos bergsonianos.

É curioso que tenha escapado ao cientista inglês um fato trivial, mas de alta relevância. Êle mesmo reconhece, com fino *humour*, que continua a acreditar, nas coisas que lhe concernem pessoalmente, na história contada pelo senso comum. Por isso, na rua, quando vê avançar em sua direção um veloz automóvel, em vez de perder tempo em cavilações sôbre cargas elétricas, êle dá um pulo para a calçada. Mas não percebeu que não sòmente para as coisas que lhe concernem pessoalmente que êle continua a crer no senso comum; é também como cientista. Sim senhores, quando êle entra no laboratório, êle crê que entra no laboratório, e tem tôda a razão. Se não cresse, a história subseqüente contada pelo cientista pertenceria à ordem do sonho. Êle crê que o microscópio é microscópio, que o lápis é lápis, que o galvanômetro é galvanômetro, e que êle é êle. Se algum dêsses elos se romper, novamente diremos que a história subseqüente é delírio.

Na verdade, e contra todos os cientistas do mundo, tem mais razão, está mais com a verdade quem diz que isto onde pouso o papel é uma mesa, do que quem diz que isto é um enxame de corpúsculos. Se enxame de corpúsculos tudo é, então dizer que isto é o que tudo é vale o mesmo que nada dizer, porque só há alguma noção onde há alguma determinação de forma. Voltando àquela dupla apreciação das coisas, mas tomando agora um gato em vez da mesa de trabalho, torna-se mais acentuado o contraste: o senso comum me diz que o gato é um gato; a versão científica diz que é um enxame de átomos. Qual das duas versões tem maior conteúdo intelectual, e maior verdade? Os infiltrados de cientificismo dirão que a maior verdade e a mais alta inteligência está no dizer que aquilo é um enxame de átomos. Nós outros dizemos o contrário, e provamos. À primeira vista, por causa da mobilização do instrumental, parece que o átomo leva vantagem sôbre o bichano. Mas se nós exigimos do cientista a *determinação* dêsse enxame, se êle ti-

ver a loucura de armar sistemas de equações, aos bilhões, para traduzir a peculiaridade *daquele* conjunto, êle verá que todos os seus esforços são baldados. Não terá uma fórmula, um têrmo geral, um conjunto de equações diferenciais capazes de exprimir êsse *todo* que é capaz de saltar sôbre um outro todo menor que corre a se esconder no buraco da parede. Ora, essa integração, essa determinação que o cientista não consegue, conseguimo-la nós dizendo: ali está um gato.

Por outra via chegamos ao mesmo resultado. Imaginemo-nos a habitar um estranho universo formado de bolas iguais, indo e vindo caprichosamente. Vemos o espetáculo errático, difuso, inexpressivo e tedioso. Para nos distrairmos, estudemos as órbitas, os movimentos, e imaginemos agora a maravilha que não seria se viéssemos a descobrir que aquêle universo tinha certa interdependência das partes, certa imanência de atividades — sim, se viéssemos a descobrir que aquêle universo era um gato!

Onde reside o equívoco do cientificismo? Na hipertrofia da causalidade material. É um engano grosseiro pensar que se conhece uma coisa melhor pela causa material do que pela formal. Pode ser utilíssimo a uma pessoa fazer o exame de sangue. O técnico, após o exame, conhecerá o sangue dessa pessoa melhor do que os amigos e parentes; mas seria uma insanidade supor que o técnico conhece melhor a pessoa do que os amigos e parentes. A mais densa realidade, e a mais forte verdade está sempre do lado da forma. O universo físico não é apenas um universo de matéria, é sobretudo um universo de formas substanciais. As análises científicas são sempre aplicadas em aspectos parcialíssimos. Vê melhor os átomos, as células, a composição do sangue do que as formas inteiras das pessoas, e dos gatos. Por isso o cientista não deve "contar histórias", como quer o inglês, porque não sabe contá-las. Êle pode dar uma ficha, um gráfico, um relatório, mas jamais poderá dar uma visão conjunta, uma vez que seu ofício é dividir e analisar.

As aparências não enganam.

2. Dizem sentenciosamente que as aparências enganam. Não são as aparências que enganam, são os juízos precipitados que às vêzes sôbre elas formulamos. Aliás, antes de avançarmos em outra direção, convém lembrar que o têrmo "aparência" sofreu uma guinada, uma mutação se-

mântica violenta nos tempos modernos. Notamos de passagem que as mudanças de civilização são marcadas por diversos fenômenos entre os quais têm particular relevância os lingüísticos. No tempo de Santo Tomás, "aparência" queria dizer forma sensível, aspecto com que apresenta uma coisa à intuição dos sentidos, fenômeno observado. Hoje quer dizer "aquilo que a coisa *parece* ser, *mas não é*." A palavra conota uma idéia de falsificação, de dolo. Daí o provérbio: as aparências enganam. Numa famosa passagem da Suma, Santo Tomás distingue os fenômenos observados das teorias interpretativas, e diz que o importante é salvar o fenômeno: "opportet salvare apparentia sensibilia". Um tradutor passou para o português assim: "importa salvar as aparências..." coisa que soa como programa de família burguesa com orçamento apertado.

Na verdade existe uma campanha de difamação da "apparentia sensibilia", ou da forma, promovida pelo cientificismo. Não pela Ciência; mas às vêzes pelos cientistas aos quais não desagrada de todo o prestígio que gozam, e o desprestígio das especulações que não podem ser postas sob forma algébrica. Às vêzes a hipertrofia da causa material chega ao ponto de tratar todo o mundo de forma como se se tratasse de uma vasta ilusão. Para aperfeiçoar êsse esquema devemos recusar a categoria "substância", ou de relegá-la para as partículas de que o Universo é feito, e decretar que tôdas as formas são acidentais, e que tôdas as leis são meros enunciados de probabilidades. Há um sem número de coisas que o físico pode dizer para se divertir com o espanto assustado do pobre senso comum. Dirá, por exemplo, que a água posta a ferver no fogão *pode* (com uma probabilidade muito pequena) subir de repente e bater no teto da cozinha em forma de um bloco gelado. Se tudo é enxame, então nada nos oferecerá mais do que uma linguagem de loteria. O gato permanece gato porque as partículas permanecem unidas dentro de certas relações que talvez um trilhão de equações com um bilhão de variáveis pudesse exprimir. Mas agora perguntamos: haverá alguma probabilidade, pequena que seja, de acontecer que a senhora grávida dê à luz um cabrito ou um aparelho de televisão, em vez da esperada criança?

Mais grave ainda é o prejuízo quando a doutrina do ilusionismo, prestigiada pelo cientificismo, se aproxima da vida psicológica e moral do homem. Depois de psicopatologia-dos-atos-cotidianos de Freud já nossos atos mais simples são apontados

também como enxames de motivações escondidas. Há pouco éramos convidados a duvidar da solidez da mesa; agora somos convidados a duvidar da inteireza de nossa alma. E por aí, a moral e a religião se desfazem também em probabilismo e em enxames.

Normalmente, num ambiente cultural razoável, o senso comum, a filosofia e a religião se articulam na linha da realidade; a ciência prestará serviços inestimáveis permanecendo nas linhas oblíquas, transversais, que analisam *more and more about less and less.* A ciência poderá tentar sínteses parciais, dentro de cada domínio, mas haverá subversão de tôdas as categorias se formos pedir à ciência o que só a Filosofia e a Religião nos podem dar.

O Senso Comum nas culturas maltratadas se perde.

3. Será preciso consultar a *Logique* de Rabier (pág. 375) para descobrir que o senso comum pode enganar-se mais ou menos grosseiramente? É claro que pode, mesmo porque, nas primeiras elaborações que constituem, por difinição, a zona do senso comum, pode haver influência benéfica ou maléfica do *environment.* Um dos terríveis malefícios trazidos pela infiltração nominalista foi a mutilação geral do senso comum, que é apresentado como um modo de ser *dupe* de uma cósmica prestidigitação e que, no esfôrço de se ajustar à nova situação cultural, perde o equilíbrio, a sadia espontaneidade, conforme a índole de cada um, ficando excessivamente entregue às influências de qualquer propaganda, ou excessivamente desconfiado e pronto para se polarizar pelo ressentimento. Será preciso muita eloqüência ou muito recurso lógico para mostrar que essa degenerescência do senso comum, numa sociedade, torna quase impraticável a boa organização política? O sufrágio universal, que é um dos instrumentos de *participação* de todos na coisa pública, desarranja-se, corrompe-se, funciona mal, e pode fàcilmente levar aos cargos de direção os homens menos merecedores dessa escolha. O senso comum é o suporte da opinião pública; se o senso comum entra em pânico, a opinião pública ensandece, e a democracia se torna impraticável.

Na cultura, sobretudo no domínio filosófico, o senso comum maltratado e subvertido vinga-se das envoltórias que o

maltrataram e subverteram, devolvendo-lhes emanações de sandice que entretêm o ciclo, conforme vimos (Vol. I, III). As extravagâncias começam a aparecer, e em lugar da reserva e do pouco crédito, encontram no senso comum desmoralizado uma subserviente e indecente solicitude.

Ainda não dissemos que o senso comum é naturalmente e normalmente conservador. Às vêzes se engana, precisamente por extrapolar e levar longe demais o seu conservantismo. E porque é conservador o senso comum? Porque cuida de coisas perenes, fundamentais, como o respeito dos filhos pelos pais, a identidade e a realidade das coisas, o amor, a felicidade, o desejo de instâncias mais altas. Não digamos que o senso comum se oponha a idéias de progresso pessoal, aperfeiçoamento humano de dentro para fora, desejo de ser melhor. Ao contrário, essa é uma das noções mais próximas da ciência dos primeiros princípios, e portanto será uma das peças estruturais do senso comum não pervertido. Dizemos que o senso comum é conservador em outro sentido: o que opõe certa resistência às mudanças de quadros, de costumes, de estilo de vida e de instrumentais. E essa resistência é boa, é salutar. O senso comum viu com hostilidade a idéia de estar sôlta no espaço a Terra, o de ser o Sol o centro do sistema planetário; e tinha razão na reserva, na resistência, embora a não tivesse no mérito de questão. As verdades novas, em todos os domínios, devem encontrar reserva e resistência, para que possam provar sua fôrça e sua autenticidade — ou melhor, sua verdade. O senso comum viu com certa desconfiança o movimento impressionista na pintura; e tinha razão da desconfiança, embora ainda aqui não a tivesse no mérito da questão estética. Diríamos que até aqui, apesar do longo bombardeio nominalista e cientificista, o senso comum, e a correlata opinião pública conseguiram manter bom equilíbrio. Mas agora, no desmoronar daquela civilização, vê-se o quadro entristecedor: o senso comum excitado, perturbado, com cócegas no ouvido, tem uma pressa subserviente de aplaudir qualquer coisa nova, novíssima, na pintura ou na religião. O fenômeno, felizmente, não é geral, mas é bastante volumoso para encher o mundo de inquietação e tristeza.

Demos dois exemplos, que poderiam ser dois mil, em que o senso comum se enganou no mérito, tendo certa razão de resistir. Por quê? Só pela virtude da resistência ou pelo teste

a que submete a novidade? Não. O senso comum é em geral conservador por saber espontâneamente que há coisas que devem mudar e coisas que não devem mudar; e por saber que as segundas, em geral, são mais importantes. Ora, êsse instinto de estabilidade, e êsse gôsto de perenidade são dados do senso comum que nas mais altas especulações filosóficas e teológicas têm vigorosa e luminosa confirmação.

CAPÍTULO IV

A DESVALORIZAÇÃO DO VALOR

A perseguição dos juízos de valor promovida pelo cientificismo positivista.

1. Uma das conseqüências mais calamitosas da influência nominalista numa cultura é a desvalorização do valor, e conseqüentemente a desmoralização da Filosofia Moral. Tentemos uma resumida explicação. Há dois conceitos na Ética que merecem o título de fundamentais pelo fato de serem os mais próximos da metafísica. O primeiro, "primeiro e venerável em filosofia moral como o conceito de *ser* em filosofia especulativa, é o conceito de *bem*, tanto mais enigmático quanto é mais simples e primeiro para o senso comum, mas desdobrado e com sentidos vários para os filósofos" (Maritain). O segundo conceito é o de *valor* moral, que é um certo aspecto primordial do conceito de *bem*. Mais amplo do que êsse é o conceito metafísico de *valor* que exprime a perfeição ou os graus de perfeição no cumprimento das exigências de uma natureza. O conceito de valor gera imediatamente uma distinção entre *natureza* e *estado,* e em seguida o conceito de *norma,* que em Filosofia Moral (ciência normativa) significa regra do reto agir, e o de *normalidade* que em Filosofia da Natureza e em Metafísica significa *estado* de um ser em conformidade com as exigências de sua *natureza.*

Ora, tudo isso se desmancha em pó se admitirmos com os nominalistas que não há uma "natureza humana" com suas exigências. A corrente de pensamento, derivada do nominalismo,

que maior abalo trouxe à noção de valor, e à ética autênticamente normativa, foi a chamada Positivista, e mais especialmente o chamado Neopositivismo da Escola de Viena. Para os seguidores dessa corrente, a ética deve ser substituída pela Sociologia, que Lévy-Bruhl chamava "ciência dos costumes". Entende-se bem que exista uma ciência com métodos estatísticos e experimentais, incumbida de analisar a vida humana, a conduta, os costumes, etc. Mas não se entende que êsse registro de *fatos* ou essa *classificação* de realidades sociológicas possa ou pretenda subtituir a ética normativa.

> MARITAIN: "A ciência nessa ordem tem de descrever valôres morais *como fatos,* como matéria de observação, tem de observar os diversos sistemas de valôres postos em serviço pelos homens, mas ela não pode, por causa de sua estrutura noética, lidar com valôres *como valôres." (Neuf Leçons sur les Notions Prémières de la Philosophie Morale,* Téqui, 1949, pág. 9.)

A pretensão de substituir a Moral Normativa pela Sociologia (da qual pretensão os verdadeiros sociólogos não têm evidentemente a menor responsabilidade) é o contra-senso designado como "sociologismo", mas contra-senso tão prestigiado na cultura moderna como o seu irmão gêmeo, o "economismo", de que também não são culpados os verdadeiros economistas.

Uma das maneiras de atacar a Ética normativa, usada pelo sociologismo neopositivista, é a que denuncia a inocuidade dos juízos de valor. Como sabemos, os juízos enunciados nas ciências, e na filosofia, que se reduzem a simples constatações de fatos, se chamam *juízos de simples realidade.* Exemplo: a água é composta de oxigênio e hidrogênio, os animais são dotados de sensibilidade, um anjo é um puro espírito, etc.

Os *juízos de valor* se referem, em última análise, ao transcendental *bem.* Envolvem um juízo de realidade, mas distingue-se dêle. Mas por serem juízos de valor são verdadeiros e autênticos juízos intelectuais, tão capazes de validez, de objetividade, de acêrto ou de êrro, como os simples juízos de realidade. Se dissermos "o pai deve educar seu filho" e "o guerreiro vencedor deve devorar o inimigo", dissemos uma proposição *certa,* ainda que destoante dos costumes, e uma preposição *errada,* ainda que em consonância com os hábitos da tribo.

Note bem o leitor que não dissemos só que uma é *boa* e outra é *má*, dizendo também que uma é *errada* e outra *certa*.

> MARITAIN: "A tendência de muitos autores contemporâneos é a de considerar os juízos de valor como alheios ao domínio do verdadeiro e do falso. Essa tendência acha sua expressão mais clara, e mais acintosa, entre certos seguidores do positivismo lógico (empirismo lógico). Segundo Ayer (*Language, Truth and Logic*, Lond, 1936 — página 158) "a presença de um símbolo ético numa proposição nada acrescenta ao seu conteúdo como enunciado de um fato". Trata-se assim de uma pura orquestração emocional, não constituindo nenhuma asserção e não implicando nenhuma possibilidade de verdades ou de êrro. Uma pessoa pode brigar comigo a respeito de alguma apreciação moral de tal ou qual caso, mas não pode me *contradizer*. Eu exprimo apenas, para o neopositivista, certas emoções morais: a pessoa que se opõe exprime outras emoções morais. Estamos, assim, um diante de outro, como animais que se afrontam, sem nenhuma linguagem comum. Essa maneira de ver é coerente com o sistema do positivismo lógico. Para mim — é absurda." (*Op. cit.* pág. 42.)

O leitor pensará, e com tôda razão, que ninguém pode errar até as últimas conseqüências, e crer com sinceridade profunda no errôneo sistema filosófico que ostenta. A verdade é difícil de ser vivida por causa de nossas fraquezas; o êrro é impossível por causa de sua inconsistência. Quando um filósofo professa uma doutrina que não pode ser vertida em conversa familiar, ou em história contada às crianças, êle tem de dividir sua vida em duas partes, uma para o filósofo e outra para o homem de carne e osso. As doutrinas verdadeiras comportam essa adaptação; as errôneas precisam de gabinete ou laboratório. Tomemos o exemplo de Berkeley que professava a não existência da matéria. Em sua *Life of Johnson*, Boswell conta que estava na saída da igreja, conversando com o Dr. Johnson sôbre a engenhosa doutrina, e não sabendo como refutá-la.

— "I refute it thus"! exclamou alegremente o doutor dando um pontapé vigoroso numa pedra que foi parar longe. Provàvelmente o próprio Bispo Berkeley, quando esbarrava nas cadeiras, ou quando tinha de carregar algum embrulho mais pesado, também se esquecia de sua engenhosa teoria.

E qual será a atmosfera cultural favorável a êsse tipo de filosofia que divide o homem? Não é difícil ver a correlação entre êsse estado de espírito, dissociado violentamente do senso comum, e o cientificismo. Para o cientista não há outro método. Êle divide o que estuda. A diferença entre uma sala de operação e uma sala de jantar é bastante convincente. Numa está o homem todo, instalado na *insouciance* da normalidade; noutra está o homem concentrado num pequeno apêndice inflamado. E por aí se vê que a atmosfera carregada de cientificismo produz fàcilmente êsse divisionismo do homem, que o priva das mais elementares correções do senso comum.

Dirá o leitor otimista que essas filosofias, não podendo ser vividas, não farão muito mal. Engana-se. Mesmo sem ir até o fim da linha em cada êrro o homem pode produzir calamidades. E o mais inquietante é que, numa cultura em pânico, com envoltórias em contradição, fàcilmente encontraremos no mesmo indivíduo, como num saco de quem andasse a esmolar coisas usadas, princípios e crenças antagônicas. Nesta altura do século XX, por exemplo, tivemos o espetáculo instrutivo proporcionado pelos católicos que puseram no saco das coisas usadas pedaços de hegelianismo, de materialismo dialético, de teilhardismo monista, de existencialismo, de tudo enfim que não combina com a Teologia do Verbo Encarnado.

É claro que os erros filosóficos não estão nas pessoas comuns em estado integralmente filosófico; estão em pedaços e se traduzem em tendências, em incoerências e confusões. O resultado, de qualquer modo, é dramático, sem nenhum exagêro. As pessoas que não acreditam no funcionamento das correntes de idéias ficam estupefatas quando, de repente, são colocadas diante de uma evidência brutal. Imaginamos o que não terá sido para muitas almas o despertar sinistro num campo de concentração.

Sentimento e virtude.

2. O empirismo filosófico, que é um filho do nominalismo, como já vimos, produz nesse problema do valor moral uma aberração monstruosa que passa despercebida até surgir o drama: é o deslocamento da ordem ética do plano da racionalidade para o da sensibilidade, ou simplesmente a fusão dos dois planos. Nós vivemos dentro de uma

densa fumaça de empirismo, e é por isso que o têrmo "moral" e as expressões normativas "deve", "culpa", "responsabilidade" etc. são substituídas por vocábulo moralmente neutro pedido à psicologia. O têrmo "emocional" ganha enorme favor público. É bonito, dá um ar de sabedoria, e absolve de tudo. Em linguagem um pouco mais antiga, a confusão trazida pelo empirismo é a que se estabelece entre *sentimento* e *virtude*, ou entre *gôsto* e *virtude*. Ora, gôsto não se discute. Uns gostam de cenoura, outros não gostam. Sentimentos também fazem parte da nossa infra-estrutura onde podemos pensar que não há lugar para a normalidade. Que inconveniente haverá se tôda uma civilização, na maioria dos seus atos, acreditar que o universo moral é o universo irracional dos sentimentos?

É claro que a natureza das coisas tem muita fôrça e que as recuperações espirituais são às vêzes mais rápidas do que julgamos, mas não deixa de ser inquietante o quadro de tôda uma civilização em que os homens respiram um ar envenenado, ou andam em estrada cheia de buracos, ou se alimentam de farinhas e vinhos deteriorados. E quando isto ocorre no mesmo período em que vão ser liberadas as mais terríveis fôrças naturais, então a nossa preocupação se transforma em angústia e mêdo.

A normalidade e a média.

3. Não é sòmente no universo ético que a noção de valor deve ser defendida e restaurada. Na metafísica e na física, da noção de "natureza" entendida como "essência", e da noção de "estado" entendido como situação concreta e existencial, tira-se uma noção de *normalidade*. Dissemos que é *normal* a coisa existente cujo estado cumpre as exigências da sua natureza. A idéia de normalidade é paralela à de perfeição de uma forma existente, embora, digamos assim, acompanhada da tolerância que sempre devemos observar na relação entre existência e essência, ou estado e natureza.

Num artefato em que nós mesmos imprimimos uma forma para um certo fim, a noção de normalidade se prende à da finalidade. Se o aparelho de rádio recebe as estações e reproduz os programas, razoàvelmente, dentro das qualidades esperadas, diremos que está *normal* ou *que é bom*. Se deixa de falar, ou passa a falar muito fanhoso, diremos que não está *normal*, ou que não está bom. Êsse juízo de valor, entretanto, tem

um conteúdo racional muito evidente: há no aparelho, por exemplo, uma resistência aberta.

Nos sêres naturais só podemos predicar a normalidade se conhecermos as exigências de sua natureza. No caso do homem, por exemplo, se não conseguiu aprender a contar e a ler, ou até a falar, temos a certeza de que é um anormal. Quanto à estatura do homem, entretanto, não temos nenhum dado sôbre a exigência da natureza humana. Nesse caso, o que podemos fazer é observar qual é a faixa de estaturas de maior incidência. Acharemos dentro de uma determinada população a faixa entre 1,65m e 1,75m. Acima e abaixo dêsses valôres os números diminuem ràpidamente. Diremos que essa estatura compreendida entre 1,65 e 1,75 é a normal ou mediana.

Se quiséssemos saber qual é o pêso normal de um grão de feijão de certo tipo também procederíamos do mesmo modo. Procuraríamos a faixa de valôres mais freqüentes e diríamos com convicção que essa é o valor normal. Sempre que não soubermos quais são as exigências de uma natureza, só podemos ter uma idéia aproximada de sua normalidade pela observação dos casos de mesma espécie. Podemos cometer engano se na contagem envolvermos amostras de dois ou três tipos diversos, por exemplo, duas ou três qualidades de feijão. Enquanto não os separarmos em grupos homogêneos a média exprimirá mal a normalidade.

Tornemos a dizer: enquanto não temos conhecimento das exigências da natureza não podemos predicar a normalidade senão equiparando-a à mediania. Ora, a filosofia de fundo nominalista, contestando a possibilidade do conhecimento de uma natureza (ou contestando o valor ontológico do conceito universal) contesta, *ipso fato*, qualquer pretensão de encontrar ou definir a normalidade que não seja a da mediania. Será normal o mais encontradiço. Ora, isso que é bom para grãos de milho, torna-se impróprio, abstruso e até calamitoso quando aplicado às coisas do homem. Antes de lá chegar apliquemos a instrumentos e utensílios êsse mesmo critério. Consideremos os automóveis de uma cidade e em cada um contemos as pequenas amassadelas nos pára-lamas ou na carroçaria. Verificaremos que a média é de 5 pequenas amassadelas por carro. Deveremos concluir que um automóvel *normal* é o que tem 5 amassadelas? Qualquer pessoa de bom senso sorrirá da pergunta. Sabendo que os pára-lamas são feitos lisos, são desejados sem mossas, e sabendo que as mossas representam os atritos e choques inde-

sejáveis que teve com outros automóveis, nós sabemos que *normal* é o pára-lama perfeito e sem arranhões. Por sermos autores, criadores do automóvel, nós o conhecemos por tôdas as causas, incluindo a final, e estamos bem aparelhados para julgarmos seu grau de perfeição.

O mesmo não podemos dizer de uma uva. Se ela é amarga, não é boa *para nós* mas nada nos diz se é normal ou não porque não entramos no segrêdo de seu ser. Há entretanto coisas naturais de que temos algumas indicações. Consideremos a hipótese de um levantamento odontológico para apurar o número médio de dentes cariados de uma população. Imaginemos que o número encontrado seja 7. Devemos concluir que é normal a bôca que tem sete dentes cariados?

Aqui a resposta dependerá ou de nossa filosofia ou de nosso ofício. Se formos nominalistas e sociólogos devemos dizer que a dentadura de tal região do país tem normalmente sete cáries; mas se formos dentistas, ainda que nominalistas, dificilmente diremos ao cliente portador de sete cáries que sua dentadura é normal.

Agora, para o leitor não julgar que estamos aqui a atacar moinhos de vento, passemos a palavra a um prestigiado sociólogo da escola positivista.

> EMILE DURKHEIM: "Um fato social é normal para um tipo social determinado, considerado numa fase determinada de seu desenvolvimento, quando se produz na média das sociedades dessa espécie, consideradas na fase correspondente de sua evolução." (*Les Régles de la Méthode Sociologique*, Felix Alcan, Paris, 1919, pág. 80, 7éme édition.)

E mais adiante, aplicando essa regra às taxas de criminalidade de uma sociedade, diz o seguinte:

> EMILE DURKHEIM: "Desde o comêço do século, a estatística nos fornece meios de seguir a marcha da criminalidade; ora, em tôda a parte aumentou. Na França o aumento é de cêrca de 300%. Não há pois fenômeno que apresente de maneira mais irrefutável todos os sintomas da normalidade, uma vez que aparece estreitamente ligado às condições de vida coletiva (pág. 82).
>
> ....

Eis-nos em presença de uma conclusão, em aparência, bastante paradoxal. Pois é preciso não nos enganarmos. Classificar o crime entre os fenômenos de sociologia normal, não é sòmente dizer que é um fenômeno inevitável, embora lamentável, devido à incorrigível maldade dos homens; é afirmar que o crime é um fator de saúde púbiica, uma parte integrante de qualquer sociedade sadia. À primeira vista, êsse resultado é surpreendente, e durante muito tempo nos desconcertou. Uma vez dominada a impressão de surprêsa, entretanto, não é difícil achar as razões que explicam essa normalidade, e ao mesmo tempo a confirmam. Em primeiro lugar o crime é normal porque uma sociedade dela isenta é impossível" (pág. 83). "O crime é então necessário; êle está ligado às condições fundamentais de tôda vida social, mas, por isso mesmo, é útil; porque essas condições a que êle está solidário são por sua vez indispensáveis à evolução normal da moral e do direito" (pág. 87).

E aí está uma amostra da filosofia que chamamos de "sociologismo" para a qual a noção de "normalidade" se despoja da idéia de "norma" e passa a ser a expressão dos fatos mais encontradiços, e considerados sem nenhum "índice ético" ou juízo de valor. Veja bem o leitor: nós entendemos que o sociólogo, o mais autêntico sociólogo, trate o problema da criminalidade como um fenômeno social objetivamente tomado, sem a preocupação pròpriamente ética de considerá-lo como um *mal* que deve ser combatido, reprimido e punido. Não entendemos entretanto que leve a objetividade até o ponto de ignorar metòdicamente que o crime seja um mal, e até o ponto ainda mais extravagante de o considerar normal sob o pretexto de vê-lo como fenômeno sociológico.

Dirá algum leitor que tudo isso é uma *querelle de mots?* Responderemos em primeiro lugar que vale a pena disputar o sentido das palavras, porque é precisamente aí, nesse desvio, o da leviandade no uso das palavras, que se situa um dos muitos fatôres do drama cultural que nos envolve. A palavra "normal", e seus derivados, tem compromissos culturais, e não pode dobrar-se a qualquer semântica de aventura. Mas a nossa convicção é que êsse fenômeno, que estamos focalizando, ultrapassa realmente o domínio do simples capricho verbal. Não é por alguma simpatia literária, poética, fonética, que os autores

como Durkheim estabelecem a sinonímia entre "normalidade" e "mediania".

Atrás da objetividade aparentemente tranqüila, sente-se o propósito de banir da paisagem dos "fatos" a idéia de mal e a correlata idéia de uma atitude normativa inseparável de ciências ligadas à sorte do homem, como a economia e a sociologia. Ainda que na concatenação de seus dados não entre o sinal algébrico do universo ético, e o imperativo da norma, é impossível dissociar essas disciplinas de qualquer subordinação moral. Por que então tentam êsses autores tal empreendimento? Por que tentam essa frieza científica diante do mal? À primeira vista dir-se-ia que êsses autores participam da geral euforia, da atmosfera de otimismo que banhou sempre a civilização que Maritain qualifica de antropocêntrica. Na verdade parece-nos que o fenômeno é mais complexo e perturbador. O otimismo de superfície, com uma espécie de obrigação profissional da Civilização que apregoa a Descoberta do Homem, recobre um pessimismo profundo, que talvez venha de uma insidiosa infiltração do maniqueísmo. Convencidos da impossibilidade de uma intrínseca recuperação do homem, pela valorização do homem interior, confortam-se em crer numa espécie de inocência radical dos "fatos". Um quadro social é o que é, e não se aplica a êle o juízo de valor, a idéia de melhor ou pior. A inocência natural do homem rousseauniano deslocou-se do estado natural (o paraíso, o jardim, a selva, etc.) para o estado social. O importante, para essa corrente de pensamento, é conjurar, a qualquer preço, o fantasma do homem-trágico, do homem-homem, do estranho ser que põe, onde pousar a mão ou firmar o pé, todo um condicionamento positivo ou negativo, ordenado a um fim que transcende os horizontes sociológicos, geográficos, históricos, antes mesmo de transcender os horizontes do humano — o que só pôde fazer quando Deus mesmo teve a iniciativa primeira de vir alçá-lo.

É preciso, então, sub-humanizar o homem. Os positivistas, com uma total falta de visão profética, não prepararam intencionalmente o totalitarismo comunista do século XX, mas prepararam-no de fato. É preciso achatar, amansar, quebrar, desossar; é preciso em suma mediocrizar filosòficamente o homem. Para a mediocridade prática e avulsa, ninguém precisa de um Durkheim; mas para a exaltação, ou a promoção de mediocridade como ideal supremo, se nos permitem tais paradoxos, então sim, precisamos de pregadores e filósofos. Ora,

êsse sociologismo que espalha a equivalência dos dois têrmos, "média" e "normalidade", é uma espécie de radiodifusora ultra-potente indicando dia e noite essa notícia: o melhor, para o homem, é ser como todo o mundo. Nada de exageros! O melhor é ser mediano, isto é, normal. Ou então: o melhor é libertar-se o homem dessa mania do melhor!

As naturezas e os estados em que se encontram.

4. Cada coisa do mundo visível é o modesto representante de uma natureza; ou melhor, é um portador da essencial dignidade e essencial perfeição das naturezas. "Deus viu que era bom..." As essências são boas. Sua perfeição, na mais humilde das criaturas, é um reflexo da divina-perfeição. Deus Todo-Poderoso disse: "Eu sou aquêle que sou." E cada margarida, cada passarinho, cada grão de areia, por seu fulgor inteligível, repete a mesma fundamental afirmativa: eu sou o que sou. Devemos crer que as essências são boas, intrìnsecamente boas. Mas cada coisa existente, particularizada na matéria, está por isso mesmo exposta às colisões, aos bombardeios, aos atritos das outras coisas existentes. E por isso, sua existência é chagada, contundida, dolorida. A existência de cada ser não segue assim a órbita aparentemente tranqüila dos astros num espaço vazio. O universo é uma explosão, mistura de ordem e desordem, causalidade e acaso, natura e aventura. Daí a nostalgia platônica de procurar a essência fora das existências humilhadas; e daí o gênio aristotélico de reencontrar as essências investidas nas existências humildes. O nominalismo mais uma vez traz a ruptura. A essência que vemos no conceito direto (obtido por abstração da qualidade do ser sensível) não existe separada, nem investida. Os sêres particulares, com suas chagas incorporadas à essência do particular. ficam entregues à sua própria sorte, sem nenhuma intrínseca lembrança das mãos do criador. O acidente deformante, o mal físico, se incorpora às coisas que não são mais o que são, mas são como estão. Quererão os filhos e netos dos velhos *nominais* ostentar a bandeira de um otimismo, não das naturezas mas dos estados das coisas? A nós não nos soa agradàvelmente êsse otimismo; mais depressa, como já foi dito, nos parece disfarce de um irremediável pessimismo. Terá sido por mero acaso que Durkheim, na citação anterior, aludiu à "incorrigível maldade dos homens"?

"In medio stat virtus."

5. O leitor certamente já ouviu ou leu dezenas de vêzes a fórmula: *in medio stat virtus,* que parece resumir tôda a filosofia moral. Essa fórmula vem de Aristóteles (*Ética a Nic.*) e foi assumida por Santo Tomás e por tôda a tradição católica, mas é preciso dizer que ela envolve um equívoco tanto maior e mais perigoso quanto mais denso fôr o nominalismo do contexto. Essa sentença, usadíssima, para absolver, ou melhor, para entusiasmar a mediocridade, tem em filosofia moral, um sentido bem diferente do que lhe atribuem geralmente. A idéia corrente, encontrada até em textos de moralistas, é a de que a virtude reside realmente num meio têrmo eqüidistante dos exageros, e portanto oposta a qualquer veleidade de heroísmo ou santidade. Os gênios, os heróis e os santos não são homens normais pelo simples fato de serem excepcionais. A idéia de uma normalidade difícil e rara, para uma filosofia que não distingue nìtidamente um homem de um grão de feijão, é intolerável. Daí o alívio que traz a fórmula clássica, *in medio stat virtus,* com a sabedoria pagã batizada pela sabedoria cristã.

Não hesitamos em declarar *infeliz* essa fórmula aristotélica e tomista; mas infeliz *per accidens,* em face do ulterior desenvolvimento da filosofia, e do triunfo do quantitativismo. É verdade que em Santo Tomás ela está cercada de tôdas as precauções, como se o claro gênio do Doutor Angélico adivinhasse o que ia acontecer no mundo; mas quem é que lê Santo Tomás?

Na *Suma Teológica, I, IIae, qu. 64. al.* encontramos a pergunta: "Consistem as virtudes morais num meio têrmo?" Depois de invocar algumas dificuldades que parecem desmentir a idéia de *meio* para caracterizar a virtude, Santo Tomás considera os dois aspectos envolvidos no conceito de virtude: do lado da razão (do sujeito virtuoso) a virtude consiste na perfeita conformidade com a regra de agir, e como tal é uma perfeição extrema, tanto mais perfeita quanto mais extrema; do lado da matéria sôbre a qual se aplica, a virtude é um meio têrmo, uma vez que pode ser desviada para mais ou menos em relação à regra da razão. Consideremos o caso de um atirador: a regra de sua ação é dada pelo alvo em que deseja acertar, o bom atirador será o que acertar com maior precisão no alvo. Se uma dúzia de tiros furar o cartão a diversas distâncias do centro, será fácil verificar que a pontaria ora

pecou para a esquerda, ora para a direita; ou ora para cima e ora para baixo. O tiro mais certo, mais preciso, mais perfeito, é aquêle que se acha na posição média. Seria justo dizer que a perfeição dêsse tiro vem de fato de ser um meio-têrmo entre os outros? Evidentemente a perfeição do tiro certo vem do fato de ser certo, difícil, raro, extremo e do fato de ser virtuoso o atirador; mas em relação à matéria, essa perfeição pode ser expressa em têrmos negativos: o tiro que não pecou para a esquerda nem para a direita. E é nesse sentido que se diz, infelizmente com insistência demasiada e com sentido destorcido: *in medio stat virtus*. E já Aristóteles deixara lavrada essa distinção, como se lê no *Ética a Nicomaco,* Cap. 6. 2: "Em sua substância a virtude, é um meio, mas no que tem de melhor na sua perfeição, é um extremo.

É um conceito que inclui duas idéias de conciliação ousada: a idéia de *máximo* e de *equilíbrio*. Se amputarmos o primeiro têrmo, o conceito se abastarda no ideal de mediocridade: sejamos como todo mundo. Se amputarmos o segundo, o conceito perde sua referência, deixa de ser uma obediência, e se transforma numa exaltação demente, como o ideal de viver perigosamente.

Nas suas mais altas manifestações, a virtude dos santos, dos homens realmente normais, aparece-nos como um prodígio de perfeição e de equilíbrio, ou como "un ouragan docile" segundo a belíssima expressão de Maritain.

A pregação do ideal de mediocridade.

6. A desvalorização do valor e a pregação do ideal de mediocridade são particularmente nocivas no campo dos problemas políticos. Há tôda uma filosofia política oclusa naquele sociologismo que equipara a normalidade à média, e que prepara a ética em que a virtude se conceitua como um meio-têrmo. E essa filosofia política da mediocridade usurpa o nome, a bandeira, e o ideal da democracia. Páginas atrás citamos Maritain para mencionar o trágico equívoco que se estabeleceu entre cristianismo e democracia. Estamos agora diante de outro equívoco, ou de outro aspecto do mesmo anteriormente comentado. Agora, para todos os efeitos práticos, e tôdas opções, a democracia nos aparece como um esquisito imperativo de mediocridade. Para sermos bons democratas temos de fazer voto de vulgaridade, profissão de desamor por qualquer

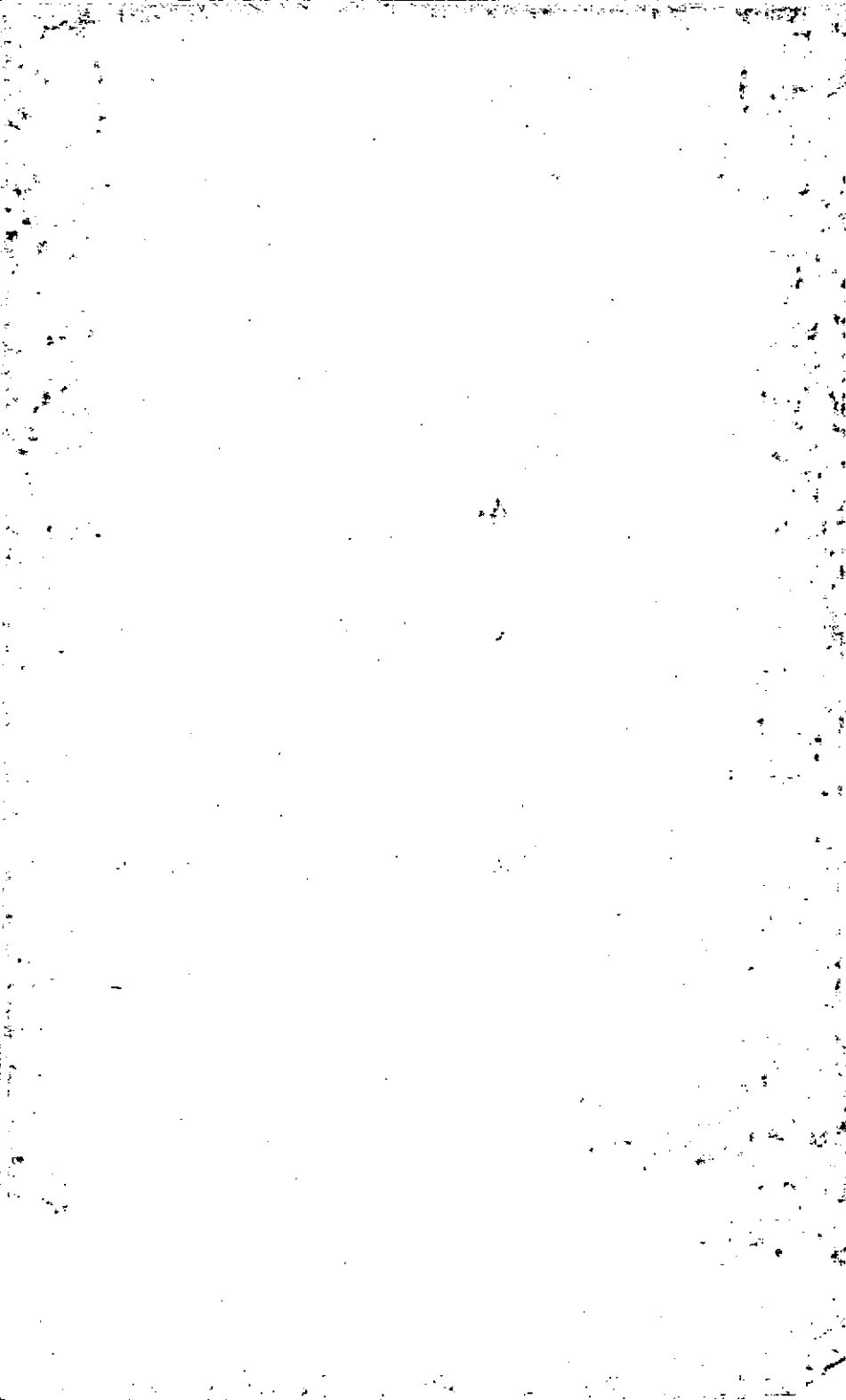
excelência, por qualquer perfeição. A democracia e êsse democratismo se parecem materialmente, como a ingenuidade se parece com a imbecilidade, a modéstia humilde com o ressentimento, a simplicidade dos pobres com a vulgaridade.

E é dentro dessa atmosfera de ambigüidades, oscilando entre pólos extremos, carregando em suas experiências as próprias contradições, que o ocidente vai passar por suas mais decisivas e importantes provas nesses quatro séculos de Civilização Individualista. Os resultados dessa distensão cultural estão diante de nós, habitantes do século XX: a metade do mundo que tem ainda os recursos para a construção de um mundo nôvo, ou de uma nova cristandade, fica paralisada, estupidificada, possuída do *complexo de culpa,* ou *complexo de passado,* diante da outra metade que conseguiu realizar a mais perfeita e integral soma dos erros de civilização nominalista.[5]

[5] Valeria a pena acrescentar, a esta abreviada lista de efeitos culturais do nominalismo, o do impacto produzido na teologia moral de nosso tempo, inclusive em obras que se dizem firmadas em Santo Tomás. Na recente reedição do volume da *Suma Teológica* que trata dos *Atos Humanos* (*Iª IIae qu. 18-12* editions du Cerf, 1966), o comentador S. Pinckaers O.P., na parte chamada *Renseignements Techniques,* faz uma notável apreciação da concepção casuística da moralidade. Consiste essa nova concepção, trazida pela revolução occamista, numa certa tensão ou mesmo num antagonismo levantado entre a liberdade e a lei. Endurecendo a noção de *obrigação* (que passa a ser o centro de gravidade do universo ético), e por outro lado concedendo à liberdade de independência um absoluto desligamento (e portanto um valor *pontual,* como diz o autor, isolado e até incompatível com a doutrina tomista dos *habitus,* e com a idéia clássica de virtudes) a moderna escolástica "considera cada ação como um caso particular, uma espécie de indivíduo na ordem do agir, um átomo ou mônada que não pode entreter com o exterior senão relações acidentais". Na mesma linha de conseqüências está a minimização ou total afastamento da idéia de finalidade. "Os *habitus* e as virtudes, com efeito, supõem a continuidade do agir na mesma linha e o exercício da finalidade" ambas as coisas incompatíveis com a noção *pontual* de liberdade de independência da moral casuística. Vale a pena ler com atenção o estudo de S. Pinckaers O.P. para nêle apreciar um impressionante exemplo de infiltração nominalista, não apenas no mundo protestante e na cultura laicizada, mas no próprio mundo católico neste ponto insuficientemente protegido pelo Concílio de Trento.

PARTE II

OS DOIS AMÔRES

Angariai tesouros inesgotáveis que os ladrões não roubem e os vermes não destruam, pois onde estiver o teu tesouro, aí estará também teu coração. (Lucas, XII, 34).

CAPÍTULO I

O MUNDO MODERNO DESCOBRE OS DOIS AMÔRES

Uma descoberta sensacional.

1. Em novembro de 1939, a revista americana *Psychiatry* publicava um artigo intitulado *Selfishness and Self-Love,* de um jovem judeu discípulo de Freud, que, como tantos outros, teve de trocar as loucuras européias pela segurança acolhedora do Nôvo Mundo; e nesse artigo, incorporado mais tarde no livro *Man for himself* (Rinehart and Co. N.Y. 1947), traduzido em português com o título *Análise do Homem,* Erich Fromm anunciava com fervor uma descoberta sensacional.

Começando por um preceito bíblico — "amarás o próximo como a ti mesmo" o autor entra a considerar os conflitos morais e psicológicos produzidos pelas contradições do mundo moderno. De um lado temos a doutrina e a prática da filosofia do egoísmo, ensinando e mostrando todos os dias que o egoísmo é o mais poderoso e legítimo incentivo do homem, e que, obedecendo a êsse imperativo, o indivíduo traz a sua melhor contribuição para o bem público, e para a Riqueza das Nações, como já disse Adam Smith. Mas a outra doutrina, de onde o autor tirou a epígrafe acima citada, e na qual se aprende que o egoísmo está na raiz de todos os males, ainda permanece vigorosa, e ainda pressiona os espíritos.

Mais tarde Karen Horney, em têrmos um pouco diferentes, se queixará da mesma sociedade contraditória e neurotizante,

que lá fora espera os pobres feridos que o psiquiatra mal ou bem consegue recuperar. A alternativa, para os habitantes de tão contraditória civilização, parece ser a seguinte: ou amamos os outros, praticando uma virtude religiosa, desatendendo às regras do interêsse social; ou nos amamos a nós mesmos, o que é pecado mas promove a útil corrida de competições e estímulos.

Erich Fromm parece ignorar a doutrina tradicional dos dois amôres, pela qual há um amor de si mesmo que é mau, e um amor de si mesmo que é preceito de caridade e paradigma do amor do próximo. O versículo bíblico que tomou para epígrafe já encaminha essa idéia: amar ao próximo *como a si mesmo;* mas Erich Fromm, infelizmente, procura a tradição cristã em Calvino, onde o amor-próprio, sem maiores discriminações, é "uma peste". E é êsse equívoco que lhe permite a alegria e a ingenuidade de fazer a descoberta dos dois amôres, que qualificamos de sensacional, sem sombras de ironia. De certo modo, o equívoco do psiquiatra dá mais valor ao seu achado. É para nós que estamos procurando acompanhar o processo de transformações civilizacionais, êste artigo de Erich Fromm tem significação cultural muito maior do que a primeira vista parece: êle prova que já estamos saindo daquela assentada atmosfera do individualismo, e que êste ou aquêle fator crítico, esta ou aquela quebra de confiança nos padrões aceitos, já começam a interromper, a frear o mecanismo do *feed-back* [1] que mantém elevados no firmamento cultural os critérios e valôres do individualismo.

Duas doutrinas antagônicas.

2. "A concepção que Calvino e Lutero tiveram do homem exerceu tremenda influência no desenvolvimento da Civilização Ocidental Moderna", diz Erich Fromm. É curioso que não tenha ocorrido ao psiquiatra a idéia de procurar a tradição católica para entender melhor as posições protestantes que são, em muitos pontos, antíteses da doutrina tradicional. Se é verdade que Calvino e Lutero exerceram influência tremenda no mundo moderno, não é menos verdade que êles são conseqüências de uma crise anterior. A bem dizer,

---

* A respeito do funcionamento desse *feed-back,* ver o Vol. 1, Parte III.

é impossível entender o protestantismo sem a crise nominalista e sem o conhecimento da ortodoxia que êle vinha combater. A idéia de tomar Calvino e Lutero como os arquétipos da envoltória cristã é extravagante e incorreta, mas não tira o valor subseqüente do trabalho de Erich Fromm, e até como já dissemos, lhe dá um curioso aspecto de sensacional redescoberta.

Do protestantismo dos fundadores, Erich Fromm passa para o dos filósofos, e mostra na moral de Kant a mesma radical aversão pelo amor-de-si-mesmo, ou pelo interêsse próprio.

> ERICH FROMM: "Kant, que foi o mais influente filósofo do "século das luzes", por causa de sua visão do homem, *fim* em si mesmo e não simples *meio*, pronunciou entretanto a mesma condenação do amor-próprio (*self-love*)" (*Op. cit.* pág. 121.)

A idéia de *desinterêsse* é absolutamente central no pensamento de Kant e em sua filosofia moral.

> MARITAIN: "Num sentido, essa idéia é um dos elementos da herança cristã (...) Mas num outro sentido, o desinterêsse kantiano, *no qual o amor não representa nenhum papel,* é um privilégio que a ética da Razão Prática detém como próprio, e pelo qual ela se opõe ao mesmo tempo à moral de Aristóteles e à moral cristã tradicional. Kant viu o ponto fraco do eudomonismo aristotélico; e também viu o ponto fraco de muitas formas populares da moral religiosa que não tiveram o menor cuidado de defendê-la duma espécie de transcendente eudemonismo. Kant percebeu, com profundeza, a necessidade que tem a vida moral de se inspirar numa suprema motivação desinteressada e definitivamente liberada da supremacia do amor próprio." (*La Philosophie Morale,* Paris, n.n.f., 1950, Gallimard, pág. 130.)

Dir-se-ia que Kant representou uma reação, ou até uma "consciência culpada" do século XVIII sòlidamente edificado na "moral do interêsse", robustecido pelo cientificismo e pelo economismo; mas por isso mesmo, cumprindo mais de uma vez a dialética interna do êrro, ou o efeito do pêndulo, coloca-se numa oposição que concede ao adversário a primeira coisa que devia negar. "Procura a moral do desinterêsse abso-

luto retirando definitivamente a moralidade, como tal, da ordem do amor, uma vez que a retirava da ordem da finalidade, e da procura do bem como fim da ação — coisa que a seus olhos se confundia com a procura do prazer." (*Op. cit.* 131, Maritain.) E assim fazendo, o piedoso e escrupuloso filósofo de Köninsberg, conseguiu produzir a mais glacial atmosfera ética jamais proposta aos homens.

No extremo oposto dêsse gêlo do "puro dever" e do "imperativo categórico" está o fogo dos violentos que reivindicam um transcendental egoísmo, um amor de si mesmo libertado, desvencilhado do amor dos outros, desvinculado da "moral de escravos", e até, de certo modo, libertado do grosseiro dilema interêsse-desinterêsse.

Erich Fromm, com muita sagacidade, traz à baila Nietzsche e Stirner, dizendo que "apesar de adotarem posição oposta a de Calvino e Kant, em face do valor do egoísmo, concordam em admitir que o amor de si mesmo exclui o dos outros". E mais uma vez temos o exemplo de uma oposição que começa por uma conjunção. Ambos admitem a inelasticidade do amor, e a sua incapacidade de cobrir o eu e os outros: a oposição surge com a opção, uma vez que o amor parece ser menor do que o homem.

A respeito de Nietzsche, o psiquiatra tece alguns reparos que atenuam a penosa e convencional impressão causada pelas violências que mais tarde, e certamente sem culpa do grande poeta, seriam assumidas pelos nazistas. Explica que a doutrina propagada por Zaratustra deve ser entendida como reação, compreensível, contra certa tradição que subordina o valor do indivíduo a podêres e princípios extrínsecos. Além disso, "havia na personalidade de Nietzsche sentimentos de insegurança e ansiedade" que o compeliram a realçar o "homem forte" e a ver a evolução movida pelo princípio darwiniano da luta pela vida e sobrevivência do mais apto. Agora é a vez de dizer também que o grande poeta sentiu com extraordinária acuidade o que muitas vêzes há de moleza e capitulação no que corre mundo com etiquêta de amor ou altruísmo.

Seja como fôr, Nietzsche, como Kant, "deixou o problema da relação entre o amor de si mesmo e o amor dos outros como uma antinomia sem solução".

A seguir, como se o espírito de Nietzsche lhe tivesse deixado uma ressonância de cólera, volta o psiquiatra a queixar-se da doutrina que vê no egoísmo o mal supremo. Assim como anda-

nas ruas, e está no ar que se respira, a doutrina da moral do interêsse, também sua contrária, se vulgariza e se infiltra no lar, na escola, no cinema. Em tôda parte se ensina "não seja egoísta", como também em tôda parte se ensina "a vida é dos fortes" ou "ao vencedor as batatas" ou o "egoísmo (ou a procura do próprio interêsse) é a fôrça de coesão social". Que efeito estaparfúrdio produzirá êsse duplo ensino, essa "dupla paternidade" ou êsse duplo firmamento cultural? É fácil perceber que há uma espécie de articulação ou de conjunção dos dois ensinos contrários: o primeiro, se pegar, ou onde pegar, produz o amolecimento, a docilidade sem virtude, a mansidão sem brio, a resignação sem mérito — digamos logo: produz a *massa;* o segundo, nos poucos que lograrem sucesso na luta pelo prestígio e pelo poder, produzirão os *egos* inflados dos dirigentes. Aliás, o primeiro resultado de certo modo já suscita o segundo.

> C. J. JUNG: "Sim, a fim de compensar sua caótica ausência de forma, a *Massa* sempre produz o *Líder,* que quase infalìvelmente se torna vítima de sua própria ego-consciência inflada, como a história nos mostra em numerosos exemplos." (*The Undiscovered Self,* Routledge & Kegan Paul, London, 1958, pág. 15.)

E o resultado dessa diferenciação não tardará a aparecer e a se transformar numa espécie de divisão da espécie humana. A meio caminho da história êsse conflito dos universos éticos produziu uma cruel divisão do gênero humano em "ricos" e "pobres" ou em "empregadores" e "empregados", como se realmente houvesse duas humanidades. No têrmo daquela experiência, vemos hoje uma divisão ainda mais brutal em "dirigentes' e "dirigidos" ou melhor, em "dirigentes" que ainda possuem os atributos de personalidade individual, e os "dirigidos" transformados em *massa.*

> C J. JUNG: "O indivíduo está cada vez mais desfalcado de decisão moral a respeito de como deve viver na própria vida; e cada vez mais é governado, alimentado, vestido e educado como uma unidade social, acomodado na unidade de moradia apropriada, e provido com divertimentos de acôrdo com o padrão que dá prazer e satisfação às massas." (*Op. cit.* pág. 14.)

ERICH FROMM: E assim, o "não seja egoísta" se torna um dos mais poderosos instrumentos ideológicos para suprimir a espontaneidade e o livre desenvolvimento da personalidade. Sob a pressão dêsse *slogan* cada um cederá diante de cada sacrifício e de uma completa submissão: só serão altruísticos os atos que não beneficiarem o indivíduo, mas os outros ou algo exterior ao indivíduo. Mas êste é um lado da medalha. Devemos repetir que além dessa doutrina que proíbe o egoísmo, a doutrina oposta continua a ser propagada na sociedade moderna: tenha em mira a sua vantagem, procure o seu próprio interêsse, porque assim fazendo V. estará agindo para o maior benefício de todos. Na verdade, a idéia de fundamentar o bem geral no egoísmo é o princípio que rege a sociedade competitiva em que vivemos. É espantoso como podem duas doutrinas contraditórias ser ensinadas, uma ao lado da outra, dentro da mesma cultura. Êsse fato, entretanto, é indubitável (. . . .) E essa confusão é uma das causas mais eficazes do desamparo e do desconcêrto do homem moderno." (*Op. cit.* pág. 127.)

A sorte do mundo depende do amor que escolher.

3. O diálogo a que assistimos no tópico anterior nos robustece na convicção que está no centro dêsse estudo, e que poderíamos resumir nestas palavras: o ponto nevrálgico, ou mal do século, reside nesse problema dos dois amôres, e a sorte do mundo, para o próximo milênio, depende essencialmente, principalmente, tràgicamente, da resposta que tôda uma civilização encontrar para tão fundamental desafio. Êste problema se vincula ao do conhecimento, de que cuidamos na Parte I. Sòmente numa civilização impregnada de nominalismo até à medula dos ossos poderia surgir tão violenta contradição, como adiante veremos. Também se prende êste problema àquele outro já abordado (Vol. I, I) onde se viu que o homem tem duas tendências em aparente oposição a pedirem real conjunção: a tendência social, e a da máxima autonomia individual. Em tôdas essas diversas perspectivas trata-se sempre de saber como o homem se vê, como se valoriza, como se ama, e como poderá, mal ou bem, reconhecendo embora que esta não é nossa Pátria verdadeira, organizar uma razoável e decente convivência. E não tenhamos dúvida: se não soubermos ou não pudermos colocar em seus têrmos normais um

verdadeiro humanismo, o mundo mergulhará num sombrio pesadelo de mediocrização, de estupidificação, e de despotismo. A maior parte da humanidade se inclinará para a doutrina fácil do amolecimento e da capitulação, em favor de coletivismos aviltantes; a minoria reservará para si, com uma ferocidade nunca vista, a doutrina dos fortes e dos egoístas transcendentais. E o mundo poderá gravar nos seus monumentos, por milênios, essa sinistra divisa: nunca tantos foram tão degradados por tão poucos!

Os dois amôres.

4. A grande redescoberta de Erich Fromm consiste em mostrar que o amor verdadeiro não pode ser "disjuntivo"; ao contrário, só pode ser "conjuntivo": *"love for oneself and for others in principle is conjunctive".* O amor que se experimenta por uma pessoa e que produz exclusão dos outros "demonstra por êsse simples fato que não é amor, mas atração simbólica". O amor é difusivo, e amar uma pessoa implica amar o homem, como tal. E assim como há uma atração por outrem que não merece o nome de amor, de bom amor, de belo amor, há também um amor por si mesmo que não merece o nome de amor, porque não participa da qualidade geral do bom e belo amor. E então temos duas coisas distintas: *Self-love* (amor de si mesmo) e *Selfishness* (amor próprio).

Êsses dois amôres, longe de serem idênticos, se opõem. *"Selfishness and self-love, far from being identical, are actually opposites."* Resumamos em três proposições progressivas a conclusão a que chega Erich Fromm nesse problema.

1. Egoísmo e amor-de-si-mesmo, longe de serem idênticos, são realmente opostos. (Diríamos: são psicològicamente diversos e moralmente opostos.)

2. O amor-de-si-mesmo e o amor do próximo, longe de serem incompatíveis, são inseparáveis (supondo que o "amor do próximo" seja realmente o bom e belo amor).

3. O egoísta não se ama a si mesmo *exageradamente* como pensam alguns. Longe disso: o egoísta é o homem que não está em bons têrmos consigo

> mesmo, e até se detesta; e só é incapaz de amar os outros porque é incapaz de se amar a si mesmo.

E aí está o que atrás chamamos descoberta sensacional. Melhor do que as descobertas de coisas novas e nunca vistas, esta nos devolve coisa antigas, que estavam perdidas; e nisto se parece com os melhores exemplos de alegria dados pelos evangelhos: a mulher que achou a dracma perdida; o pastor que afinal encontra a ovelha desgarrada; e o pai que de longe vê voltar o filho pródigo. Alegremo-nos com a redescoberta da doutrina dos dois amôres, mas lembremo-nos que não basta o achado de um psiquiatra, ainda que de grande renome. O que desejamos ardentemente, e talvez insensatamente, é que a doutrina se espalhe e venha a ser o oxigênio da nova civilização que está para nascer.

CAPÍTULO II

A DOUTRINA DOS DOIS AMÔRES

Pode o homem amar-se a si mesmo com amor de caridade?

1. Quando dissemos, no capítulo anterior, que a fundamental distinção entre os dois amôres estêve perdida, referíamo-nos à sua ausência como fator civilizacional eficaz, ao seu eclipse no firmamento de nossa cultura, desde a Renascença e a Reforma, mas longe de nós estêve a idéia de um eclipse total. A doutrina dos dois amôres está em tôda a tradição católica e continua a ser ensinada. Acontece porém que já não existe uma civilização cristã e que, apesar do arruído telegráfico e jornalístico feito em tôrno das encíclicas e do Concílio, a Igreja já não é ouvida pelo mundo. Ou é ouvida em matéria sociológica, ou econômica, que o mundo recebe com sinais de acatamento, sem todavia levar o respeito e o interêsse até os princípios teológicos que são a alma dos pronunciamentos da Igreja sôbre aquelas matérias.

Para um resumo da doutrina clássica procuremos os principais textos de Santo Tomás sôbre o assunto; e comecemos pela II, II^{ae}, qu. 25, a. 4 da *Suma Teológica*, onde se arma o problema do amor de si mesmo.

SANTO TOMÁS: *"Pode o homem amar-se a si mesmo com amor de caridade?*

Parece que não:

1. São Gregório diz: 'Para que exista caridade é preciso, ao menos, serem dois.' Não pode, pois, haver caridade para consigo mesmo.

> 2. A amizade, por definição, implica reciprocidade e igualdade, como está dito na *Ética,* 8, cap. 2 (Aristóteles); e essas duas condições são impossíveis em relação a si-mesmo. Ora, vimos que a caridade é uma amizade; não haverá, pois, caridade para si mesmo.
> 3. O que pertence à caridade não pode sofrer censura: 'A caridade não pratica o mal', disse o Apóstolo na 1.ª epístola aos Coríntios. Ora, amar-se a si mesmo é coisa censurável, como se vê na 2.ª epístola a Timóteo: "Nos últimos dias virão tempos perigosos, e haverá muitos homens cheios de amor por si mesmos.' Não pode então o homem amar-se a si mesmo na caridade."

Depois dessas objeções, como em tôdas as questões da *Suma,* ergue-se o *sed contra,* com um argumento contra as objeções.

> "*Sed contra,* no Levítico está escrito: 'Tu amarás teu amigo como a ti mesmo.' Ora, nós amamos o amigo com amor de caridade, logo devemos também nos amar a nós mesmos com caridade."

Segue-se agora o Respondeo, o núcleo do artigo, que traz a colocação certa do problema:

> "*Respondeo:* sendo a caridade uma amizade como vimos (Q.XXIII, a.l.) podemos dela falar de dois modos. Primeiro, sob o ponto de vista comum da amizade pròpriamente dita, admitiremos que o homem não pode ser amigo de si mesmo; diremos, entretanto, que êle é mais do que amigo de si mesmo, porque a amizade implica certa união, e Dionísio diz que o amor é uma fôrça que une. Ora, uma pessoa tem, em relação a si mesma, uma *unidade* que é mais forte do que a *união.* E da mesma maneira que a unidade é o princípio da união, também o amor de si mesmo é a forma e a raiz da amizade pelos outros, quando somos para êles o que somos para nós mesmos, como está na *Ética,* cap. 4: 'As marcas da amizade pelos outros derivam daquelas que temos por nós mesmos', da mesma maneira que se costuma dizer dos princípios, que êles não são objetos de ciência, mas de uma coisa maior, que é a inteligência.

Em segundo lugar, podemos considerar a caridade pròpriamente dita, enquanto é uma amizade do homem para Deus principalmente, e de tôdas as coisas que são de Deus, por via de conseqüência. Ora, entre essas coisas não há como excluir o próprio homem que tem caridade. E assim, pertencendo êle mesmo às coisas envolvidas na Caridade, o homem a si mesmo se ama com amor de caridade".

Seguem-se depois as respostas especiais a cada uma das objeções enumeradas atrás. Para o problema que mais nos interessa aqui vale a pena considerar a 3.ª:

> "*Ad tertium*, costumamos censurar os que se amam a si mesmos quando êles se amam segundo sua natureza sensível, e a ela obedecem. Isto, na verdade, não é o mesmo que amar-se por sua natureza racional, querendo para si os bens que pertencem à perfeição da razão, e é desta segunda maneira que o homem se ama a si mesmo com caridade."

Estão firmados neste artigo os seguintes pontos:

1. O homem pode se amar a si mesmo na caridade.
2. O amor por si mesmo é mais forte do que o amor ao próximo.
3. O amor por si mesmo não sòmente não é obstáculo no amor ao próximo, como até o modêlo e fonte de onde êsse deriva.
4. Implícita está a idéia de que só podemos amar ao próximo se a nós mesmos nos amamos.
5. O amor de si mesmo, censurável, chamado amor próprio ou egoísmo, é aquêle amor desviado e pervertido segundo o qual o homem ama em si mesmo as coisas sensíveis ou exteriores, e portanto uma diminuição de si mesmo. Da mesma maneira pode um homem amar o próximo de um modo pervertido que o diminui.

O primeiro e segundo ponto serão retomados em outra questão que analisaremos no próximo parágrafo. Quanto ao 3.º ponto, convém notar que êle não inclui apenas um argu-

mento passageiro, circunscrito ao caso abordado, mas também e sobretudo uma das vigas mestras do pensamento de Santo Tomás sôbre a relação entre o amor de si mesmo e o amor dos oûtros. Essa doutrina reaparece em muitos pontos da sua obra (*in III lib. Sententiarum*, dit. XXXIII a XXXV, *Contra Gentes*, III. cap. CXVII, e com especial destaque na *Suma Teológica*, 1.ª, q. LX, a. 3. e seg.) para estabelecer que o amor de si mesmo é o princípio do qual procede o amor dos outros, além de ser exemplar, e além de ser um amor reflexo que dos outros volta sôbre si mesmos. (S.T. 1.ª pars. 2. LX. a.3, ad tertium.)

O 5.º ponto, referente ao amor censurável de si mesmo, egoísmo ou amor-próprio, que nos interessa particularmente neste estudo, voltará a ser focalizado mais adiante, com refôrço em outra questão da *Suma*.

Deve amar-se a si mesmo mais que ao próximo?

2. Na mesma IIª IIªᵉ e no mesmo tratado sôbre a Caridade, encontramos outra questão (qu. 26.a.4) sôbre a hierarquia da caridade, onde se arma o seguinte problema: "Deve o homem amar-se a si mesmo, em caridade, mais do que ao próximo?" A esta provocante pergunta, o mundo moderno, por suas estruturas de oficialização de egoísmo, e de *real politik*, responderia: Sim. Em reação a êsse clamor de iniqüidade, a voz do puritanismo ou das filosofias do absoluto desinterêsse responderia: Não. A primeira resposta está errada pelas razões em que se funda; a segunda, apesar da boa intenção em que procura inspiração, está errada no fundo e na forma. Santo Tomás, interpretando a reta doutrina, responde afirmativamente contra as esperadas e conhecidas objeções.

Santo Tomás: "*Sed contra*, está escrito no *Levítico 19. v. 18* e em *Mateus 22, v. 39:* 'Tu amarás teu próximo como a ti mesmo.' Por onde se vê que o amor-de-si-mesmo é como um modêlo de amor do próximo. Ora, o exemplar é superior à imitação. O homem deve então amar-se a si mesmo mais do que ao próximo."

E em seguida, no corpo do artigo, volta ao argumento fundamental.

> "*Respondeo,* dizendo que há dois elementos no homem: a natureza espiritual e a natureza corpórea. Diz-se que o homem se ama a si mesmo, quando êle se ama segundo sua natureza espiritual, como já vimos. Ora, sob êsse ângulo, o homem deve se amar a si mesmo logo depois do amor a Deus, e antes do próximo. E isto decorre da própria razão do amor. Como vimos atrás, Deus é amado como o princípio do bem sôbre o qual se funda o amor de caridade; o homem se ama a si mesmo, em caridade, porque participa dêsse bem; e o próximo é amado por estar associado nessa participação. Ora, a associação é um motivo de amor, porque implica uma união em Deus entre o homem e seu próximo. Por conseqüência, da mesma maneira que a unidade é mais do que a união, também a participação do próprio homem no bem divino é motivo de amor mais forte do que o da associação nessa participação. Eis por que deve o homem amar-se a si mesmo, na caridade, mais do que ao próximo."

Na questão atrás mencionada (Iª. qu. LX a.3), no tratado dos anjos, o *sed contra,* que geralmente contém um forte argumento de autoridade que enfrenta as objeções e encaminha os argumentos subseqüentes, é tirado de Aristóteles (*Ética, 9*) onde o Filósofo diz: *"amicabilia quae sunt ad alterum, veniunt (venerunt) ex amicabilibus quae sunt ad seipsum."*

Todos êsses textos mostram com que vigor a tradição católica defende o amor-de-si-mesmo, substância moral de uma pessoa integrada e coerente, princípio humano da difusão de todos os amôres humanos. A questão 26.ª da IIª, IIª atrás transcrita serve para mostrar, com ênfase singular, que o amor de si mesmo pende imediatamente do mais alto mandamento. Não é tolerado, recomendado com precaução, policiado com limitações, vigiado, observado com suspeita. Não: amor de si mesmo, estima profunda e fundamental de si mesmo, experiência de amor na própria fonte, sendo amor de caridade, não conhece a regra do meio-têrmo (1.ª IIª qu. 64, a.4): "O motivo de amar a Deus é o próprio Deus, diz S. Bernardo; e a moderação que nêle se deve pôr é a de não pôr nenhuma." Na medida em que o amor de si mesmo permanece polarizado pelo amor de Deus a mesma *des*-medida se aplica, a mesma infinita abertura de liberdade sem regras: "Ama, e faze o que quiseres", dizia Agostinho.

Ora, depois de tôda ênfase posta no preceito do amor de si mesmo, vemos de outro lado veemência não menor na denuncia do amor-próprio como fonte e origem de todos os pecados, como coisa detestável, *vituperabile,* diz Santo Tomás; oposto a amor de Deus, diz Santo Agostinho: "amor sui usque ad contemptum Dei".

Basta abrir qualquer livro de vida espiritual de Santa Teresa d'Ávila, São Francisco de Sales, Santa Catarina de Sena, São Bernardo, para encontrarmos em cada linha a advertência: "watch your step" em relação a essa pedra de tropêço, o amor-próprio.

Trata-se então, evidentemente, de uma diferenciação muitíssimo mais forte do que de grau ou matiz. O amor-próprio não pode ser o amor de si mesmo exagerado, excessivo, desmedido; há de ser um amor especificado por objeto diverso, há de ser diferente na qualidade, na espécie, e há de ser *vituperabile* em si mesmo, qualquer que seja o grau. Como explicar a natureza dêsse amor de si mesmo contrário àquele bom amor de si mesmo?

O amor-próprio ou egoísmo.

3. No tópico n.º 1 dêste capítulo já vimos a solução que Santo Tomás dá para êste problema: o amor censurável, chamado amor-próprio ou egoísmo, é aquêle amor desviado ou pervertido segundo o qual o homem ama em si mesmo as coisas sensíveis. Mas essa solução parece-nos esquematizada, simplificada demais; e tem até o inconveniente de parecer que deveríamos detestar o nosso côrpo para podermos amar a nossa alma. Tem o inconveniente de dividir o homem.

O problema do amor próprio existe por causa da bivalência de nossa natureza. O homem é *um composto* de alma espiritual e corpo material; mas antes de ser *composto* é *um.* Só podemos nos amar em caridade, ou só podemos ter amor de amizade por nós mesmos, se nos tomarmos como somos, inteiros, de corpo e alma, se envolvermos nesse amor êste nosso "irmão corpo", como dizia São Francisco, e na mesma ternura natural ou sobrenatural as diversas partes dêsse pobre amigo íntimo, ou dêsse amigo de infância que guarda em si, como uma planta de estado-maior depois da batalha ganha ou perdida, os traços dos erros, dos acertos, das esperanças e dos malogros...

Para uma aproximação maior temos de dizer que o amor-próprio não pode ser simplesmente o das coisas corpóreas e sensíveis: há de ser o amor subvertido que ama às avessas, ou que valoriza o composto humano "pelo lado oposto a Deus". Intrìnsecamente boas, as coisas sensíveis não podem entretanto ter a primazia, nem podem fornecer critérios para outras valorizações.

Mas deixemos o próprio Santo Tomás completar o pensamento que ficou esquematizado demais na Questão atrás estudada. No mesmo tratado da Caridade, na IIª IIªᵉ, temos a Questão 25. art. 7, de que nos valemos no Livro I, para resolver uma aparente antinomia entre nossa natural sociabilidade e nosso natural desejo de máxima autonomia. A pergunta é a seguinte: *"Amam-se a si mesmos os pecadores?"* Entenda-se aqui o têrmo "pecador" no sentido mais forte, como designando, não apenas o homem que pecou, mas o homem que se instala e vive no pecado. As objeções giram em tôrno da ambigüidade terrível do têrmo *amor sui*. Parece até que só os pecadores é que se amam a si mesmos, se pensarmos no "amor sui usque ad contemptum Dei", mas o Salmista, no *sed contra* diz: "Quem ama a iniqüidade odeia sua alma." E no corpo do artigo encontramos a explicação de que já nos valemos (Vol. I, I) em perspectiva um pouco diferente:

> SANTO TOMÁS: *"Respondeo,* dizendo que amar-se a si mesmo, num certo sentido (A) é comum a todos; em outro sentido (B) é próprio dos bons; e em terceiro sentido (C) é próprio dos maus. É com efeito (A) comum a todos os sêres amarem-se a si mesmos naquilo que lhes é próprio. O homem é dito ser alguma coisa de dois modos. Primeiro, segundo sua substância e sua natureza. Assim é que todos estimam, como um bem comum, o ser que todos são, isto é, o composto de corpo e alma. Nesse sentido, e amando a própria conservação, bons e maus se amam a si mesmos. Em segundo lugar o homem se diz algo que nêle é principal (...) Ora, dessa maneira nem todos os homens pensam ser o que são. Com efeito, o que é principal no homem é a alma racional, e o que é secundário (e subordinado) é a natureza sensível e corpórea, que o Apóstolo qualifica de *homem-exterior* em oposição ao que chama de *homem-interior.* Ora, os bons (B) estimam como principal a natureza racional, o *homem-interior,* e por

> isso mesmo se estimam verdadeiramente pelo que são. Os maus, ao contrário (C), acham que o primordial do homem é a natureza sensível, o *Homem-Exterior. E, é por isso que, não se conhecendo retamente, êles não se amam verdadeiramente, mas amam aquilo que julgam ser. Ao contrário, os virtuosos, conhecendo realmente o que são, verdadeiramente se amam."* (Grifos nossos.)

Mas ainda não nos parece completa a explicação, por parecer que se trata mais de um engano da inteligência do que de um vício da vontade, ou mais de um equívoco lamentável, espécie de daltonismo moral, do que de uma falta imputável. Estaremos aderindo à moral racionalista de Sócrates que se empenhava principalmente no conhecimento de si mesmo, como se dessa purificação da inteligência resultasse forçosamente o reto agir da vontade? Atrás mostramos, com E. Gilson, que tôda a tradição católica está marcada por um "socratismo cristão", que foi uma das traves da Idade Média. Desde as profundas especulações psicológicas de Santo Agostinho em *De Trinitate*, até as *Considerações* de São Bernardo, encontramos a cada passo o mesmo persistente aviso medieval: *nosce teipsum*. "Começa por considerar-te a ti mesmo... Qualquer que seja a extensão do teu saber, faltar-te-á sempre, para a plenitude da sabedoria, conhecer-te a ti mesmo." No limiar dos tempos modernos a fórmula, como que se despedindo, reaparece com desusada freqüência, com vemente vigor, nas cartas de Santa Catarina de Sena, para quem o conhecimento de si mesmo era um antídoto de amor-próprio.

> CATARINA DE SENA: "A alma que se conhece a si mesma se humilha. Nada vê, com efeito, de que se possa orgulhar. Ela alimenta, dentro de si, o doce fruto de uma ardente caridade, conhecendo nela a bondade sem limites de Deus. (...) Ó doce e verdadeiro conhecimento que traz consigo o gládio do ódio, e inspirado por êsse ódio estende a mão do santo desejo para agarrar e arrancar o verme do amor próprio." (Carta ao Papa Gregório XI.)

E por essa amostra se vê que o socratismo cristão medieval não consistia numa espécie de exame de consciência, e muito menos numa espécie de introspecção para descoberta de singularidades psicológicas. Era mais um ato de humildade e de

confrontação do *nada* da criatura com o *ser pleno* do Criador. Santa Catarina, como outros autores espirituais, pretendia transmitir um dado, um conhecimento, uma experiência vivida. Bem sabemos que êsse tipo de experiência profunda é quase incomunicável, ou é realmente incomunicável em linguagem clara e conceptual. Por isso os místicos procuram uma linguagem indireta, hiperbólica, antitética, que produza no outro um abalo profundo, e a disposição de ouvir "os gemidos inefáveis" que ressoam nas criptas das almas. Na maior parte das vêzes o leitor achará simplesmente convencional, e até de mau gôsto, a maneira como o místico lhe bate à porta.

Voltando ao ponto, tornaremos a dizer que não basta "conhecer-se a si mesmo" se por tal operação não entendermos o toque no ponto ferido da vontade. Não está na inteligência a sede do pecado e a chaga do amor-próprio. Apesar de tôdas as conexões e dependências, está antes na vontade, ou na junção onde a vontade consulta a inteligência.

> SANTO TOMÁS: "Se a deficiência da inteligência não dependesse da vontade, não haveria pecado nem na vontade nem na inteligência, como acontece nos casos de ignorância invencível; e é por isso que se considera pecado uma deficiência de inteligência quando ela depende da vontade." (*Iª., II.ªᵉ Qu. 74, a.I, ad secundum.*)

Há assim, no entrosado processo do amor-próprio, uma espécie de equívoco *mantido pela vontade,* ou uma espécie de má vontade dirigida por um equívoco. Mas êrro, ou equívoco, mantido ou incitado pela vontade será com mais propriedade chamado *falsificação.* Em vez de ser um simples não-se-conhecer, o amor-próprio é uma espécie de não-querer-se-conhecer.

Sem pretender decifrar tôdas as ininteligíveis obscuridades do mal, que é um mistério, podemos todavia procurar alguma explicação daquele estranho desvio, onde se vê o homem se diminuir com obstinação, e assim procurar sua perdição. Terá alguma sentido a idéia de um instinto de morte e desejo de autodestruição? Mas a vontade só se move para alguma coisa vista como um bem. Será admissível e idéia de um vício congênito da natureza humana, compelindo-a em todos os indivíduos concretos a uma tendência para o nada?

Não podemos, sem cair numa forma de nominalismo, pensar que o amor-próprio seja *normal* pelo simples fato de ser *geral*. Também não podemos pensar, sem cair num maniqueísmo modernizado, que o amor-próprio é inerente à natureza humana e que essa natureza é irremediàvelmente má. Mas podemos, perfeitamente, pensar num *estado* de natureza ferida em conseqüência de um trauma misteriosamente ocorrido nas origens de nossa história.

O amor-próprio atualmente instalado nos corações seria a reabertura de antiga ferida, e por assim dizer seria um defeito principal de uma principal qualidade do homem. Cada coisa se corrompe conforme sua maneira de ser; cada coisa cai conforme seu modo de estar. Já vimos que um dado fundamental de nossa natureza é o desejo da máxima autonomia.[2] Cada homem quer ser muito inteiro, muito livre, muito senhor de seus atos e de sua vida — e isto é a glória do homem. É essa perfeição que o configura como uma *Pessoa,* isto é, como um Todo. Mas daí mesmo, dessa glória, como dizia Pascal, é que resulta a maneira de sermos miseráveis. É daquela elevação que vem a nossa queda pessoal, atual; e é de altura ainda maior, na mesma linha, que entrou no mundo a *Queda* original.

M. M. LABOURDETE: "O preceito, pelo qual deve manifestar-se a fidelidade de Adão e Eva, está na interdição de comerem da árvore "da Ciência do Bem e do Mal". Êles sabem que agirão mal se comerem; mas sabem-no pela afirmação de Deus e confiados n'Êle; e a tentação, *uma tentação eterna do homem,* será a de atingir uma "ciência" na qual não depende de outra para a apreciação do bem e do mal, e da qual o homem seria plenamente senhor, como um deus." (*Le Péché Originel et les Origines de l'Homme, Alsatia, 1953, pág. 18.*)

O teólogo nos encaminha assim para uma compreensão mais profunda do amor-próprio, mas de certo modo a pendura nas árvores da Ciência do Bem e do Mal que hoje, para nós, é a Cruz de Cristo. Só a Fé, e o mistério de luz, pode ajudar-nos nesse mistério de sombras. Em outras palavras, não só a história, a Idade Média, a cruzada contra os Albigenses, os

---

[2] Ver Vol. 1, Parte I.

descalabros, mas também a sociologia, a economia, a política, e tudo, absolutamente tudo o que concerne ao homem fica sem sentido fora da perspectiva do Pecado Original.

O desejo de autonomia e a obediência.

4. Voltemos ao problema da busca da máxima autonomia, de que já nos ocupamos (Vol. I, I.). Como vimos, o desejo de maior autonomia está no centro da dinâmica da pessoa humana. O homem quer ver com os próprios olhos, e andar com as próprias pernas; quer ser senhor de seus atos e dono de suas idéias. Nos dias da mocidade, cada um de nós vai celebrando, uma hoje, outra amanhã, independências sucessivas na ordem do agir e do conhecer. É sem dúvida belo o momento em que o menino compreende com clareza libertadora o teorema de Pitágoras. Nesse instante glorioso, êle e a tese se defrontam, o professor de permeio apresenta as fases sucessivas — e de repente o menino *vê* com os próprios olhos que o quadrado da hipotenusa é a soma dos quadrados dos catetos. E então desaparece o professor, desaparecem os colegas, a instituição, a cidade, a história, o próprio Pitágoras, ficando — enfim sós — a inteligência e o seu objeto!

Nem tudo, porém, nos proporciona tão plena experiência de autonomia. No próprio domínio do conhecimento podemos apontar uma outra grande lei do espírito que corre paralela àquela, e que poderia ser expressa como a da mais perfeita docilidade ao real. Se não há crescimento intelectual sem aquêle desejo de emancipação e de autonomia, também não há crescimento de ciência sem essa submissão, e essa heteronomia. Na ordem moral a mesma duplicação se observa: é próprio do homem querer ser senhor de seus atos, mas também aí existe o imperativo de uma docilidade a Alguém devida. E assim se vê que o homem crescerá normalmente, harmoniosamente, se crescerem nêle igualmente o desejo de emancipação e o da obediência. O têrmo que integra bem o binômio é "responsabilidade". O homem feito responde por si mesmo, e isto quer dizer que êle tem consciência de ser senhor de si mesmo, e que tem de prestar contas.

No progresso da vida religiosa é mais nítida e mais exaltada a idéia de docilidade crescente. Enquanto o homem natural cresce fazendo progressos de autonomia, o homem sobrenatural cresce no sentido de maior heteronomia. A peda-

gogia do Espírito Santo usa um método que é contrário ao da pedagogia natural. Nesta, o mestre tende a se tornar ausente, e a deixar o discípulo entregue à própria iniciativa. Naquela, ao contrário, quando a alma evolui e se deixa cada vez mais guiar pelo Espírito, passando do "modo das virtudes" ou da fase purgativa, para o "modo dos dons" ou fase iluminativa, cada vez mais presente e atuante se torna o Mestre. A perfeição do homem se medirá assim por um misterioso produto de autonomia e de obediência.

Quando se desequilibra o binômio, quando se eclipsa o critério da obediência, a alma se precipita e cai, não querendo obedecer senão a si mesma, ou querendo obedecer a qualquer ídolo.

Tocamos agora aqui um ponto que nos põe novamente em contato com os textos de Santo Tomás do parágrafo anterior: porque será que nesse desequilíbrio o homem é levado àquela situação em que passa a valorizar, como principal de si mesmo, o "homem exterior" ou a "natureza sensível"?

Faça o leitor a seguinte experiência: saia pelas ruas e vá entrevistando as pessoas, a fim de saber o que é que elas consideram realmente e verdadeiramente *seu* próprio. Ou não saia de casa e se examine a si mesmo. Na ânsia de procurar em si mesmo o gôsto próprio dos frutos da árvore da Ciência e do bem e do mal, começará por ver que tudo isto lhe veio de fora. Veio de fora a notícia das ciências, das artes, das religiões. Quem sabe se a moral, como dizem, não vem da sombra do pai, ou da superestrutura social? Numa dessas horas de procura do autêntico, Giovani Papini descobriu que devia ao café a página que escrevera. Onde está o meu eu próprio, incontestável, puro, autêntico, centro de todos os meridianos de minha perfeita sinceridade? Eu mesmo, diferenciado, próprio, único, incontaminado, isento, soberanamente imparcial e livre, onde estou?

Para afastar-se das categorias que lhe parecem superimpostas (e que muitas vêzes realmente o são) o homem que busca o eu absoluto e não violado, o eu secreto, põe-se a descer a escada em caracol, e a afundar no subterrâneo da irracionalidade, a se agarrar nas notas individuantes de costas para a luz. Por quê? Porque a luz lhe traz uma notícia de fora, e o convida a alguma alienação. Para evitar qualquer sugestão, qualquer postiço que de fora o vento traz, e se cola em nosso coração, para descobrir a raiz última da individualidade, a alma

se inclina a valorizar o lado escuro, como se aí, longe de qualquer heteronomia, estivesse escondido o núcleo da incontestável e inimitável individualidade. O surrealismo tentou levar a arte para êsse mundo das espontaneidades subterrâneas que, na opinião de seus líderes, seria a verdadeira atmosfera de Arte.

É nessa direção, nessa procura do centro de gravidade de si mesmo, de costas para a luz, no têrmo dessa extraviada e orgulhosa autonomia que está "a tentação eterna do homem". Curiosa soberba! O homem prefere nesse momento, nesse ato, ser êle mesmo na argila, no limo escuro, a ser êle mesmo por favor de outro, ainda que êsse outro seja o seu próprio Criador; e ainda que êsse outro, depois de tudo o que aconteceu, seja o seu Salvador!

E o outro que saiu a obedecer ao primeiro ídolo que passou? Os dois itinerários, o da desobediência e o da subserviência, são parecidos. Aqui também o homem mergulha no irracional da fôrça coletiva, do movimento fìsicamente contagioso. Aqui também o que funciona é a valorização do sensível, do exterior, do lado escuro. É o "amor sui usque ad contemptum Dei".

A moderna psicologia profunda, principalmente na doutrina freudiana do *super-ego*, trouxe ao mundo um refôrço de desconfiança em relação ao que recebemos de nosso pai, que passou a ser o mais suspeito dos personagens, Tudo o que vem do pai, do mestre, da tradição, de Deus, é visto como coação, como pressão, como imperialismo psicológico. Para cortar êsse vínculo, atiramo-nos para o lado da mãe escura que devora os seus filhos.

Terá acontecido alguma coisa assim na origem de nossa história. Não temos a pretensão de esboçar aqui uma psicanálise de nossos primeiros pais; mas temos a convicção de que é impossível tratar do problema e do mistério do amor próprio sem o socorro da teologia. No caso, sem lembrar o pecado original. Marca, estigma, ferida deixada pelo pecado original, mesmo depois de sua total extinção pelo batismo, o amor-próprio será o que os teólogos chamam *fomes peccati*.

E àquele que vai procurando algo que seja seu, absolutamente seu, sem sombra de alienação, sem sociedade dos homens e de Deus, podemos responder com tôda a tradição católica que só temos de nosso, puramente nosso, a miséria de nossos pecados e de nosso amor-próprio.

CAPÍTULO III

A EXPERIÊNCIA DO EU E A HUMILDADE

A unidade da pessoa.

1. Não é fácil exprimir a experiência profunda do eu, sobretudo nessa perspectiva de um eu-que-se-ama. Em regra geral, como observa Aristóteles, o amor se define como uma relação com outro. A alteridade parece nota inseparável da noção de amizade, enquanto, por outro lado, a unidade parece nota inseparável da pessoa e do *eu*. Como pode existir desejo de união onde já existe a unidade? Se a unidade é mais do que a união, como nos disse Santo Tomás, como pode desejar o menos quem já possui o mais?

Tôdas essas considerações nos deixam embaraçados diante do que parece constituir uma experiência profunda da unidade, mas experiência despojada de representações, de índices eidéticos, mais *coexistencial* do que *consciencial*, parecida talvez com a espécie de contemplação ao mesmo tempo densa e vazia que os zenbudistas tentam descrever. Experiência sobretudo incomunicável, ao menos diretamente, por meio de têrmos e conceitos, mas talvez comunicável indiretamente, à custa de uma palavra-chave ou de um gesto que, misteriosamente, reproduz uma figura interior do outro, e no qual o outro se vê como num reflexo furtivo de espelho.

Um eu é antes de tudo uma unidade, mas uma unidade que se faz dual para se ver mais una, ou que se desdobra para melhor se concentrar. Tentemos uma imagem aproximada. Tomemos uma pedra, um bloco, um planêta com sua substância e sua massa. Sabemos que êle cria em tôrno de si um campo de gravitação, mas que, antes de *atrair* e ser *atraído* êle se *con-*

trai. Até diremos que êle só atrai porque se contrai. Quanto mais matéria dispersa êle agrega, mais êsse corpo se contrai e mais se segrega e se separa com um contôrno nítido; mas também mais atrai e é atraído.

Transportando essa figura para as substâncias espirituais teremos uma primeira idéia da reflexividade do eu, e também uma idéia aproximada dessa dialética interna que faz o *eu* ser tanto mais difusivo quanto mais íntegro, e recìprocamente. É nos outros, no mundo externo, que o nosso radar vai incidir, e é dos outros que vai receber, de volta, os raios que então convergirão para a unidade central do eu.

Antes de qualquer sinal ético, o amor de si mesmo terá sempre um caráter de desdobramento reflexo da unidade da pessoa. A unidade se faz dualidade para se fazer unidade mais forte. Lembremos o dinamismo das operações da vontade e da inteligência. Pela inteligência, temos em nós o objeto conhecido que pelos sinais sensíveis veio ao nosso encontro; pela vontade, ao contrário, somos nós que nos movemos ao encontro do bem desejado. Na duplicação eu-eu objeto recíproco de conhecimento e de vontade temos o mesmo dinamismo duplicado, cruzado, reforçado, com um vigor de mútuo desejo como outro não existe no universo criado.

Não conseguimos, entretanto, conceber êsse processo sem recurso a um espelho, ou a um mundo exterior em que o eu descubra a face maravilhosa do eu.

O sentimento de inferioridade.

2. Acabamos de afirmar o que poderíamos chamar de narcisismo essencial que faz parte do modo de ser de um eu, centro de gravidade, foco de reflexividade da alma racional. Podemos descrever com outras palavras a descoberta do valor, da transcendental importância de uma alma. Diríamos que nessa experiência primordial o eu descobre as perfeições que constituem sua personalidade: a negatividade de todo o universo, ou não-eu em confronto com o eu; a segregação, a separação, a globalidade, a unicidade da pessoa que êsse eu integra, e finalmente a sua solidão. Ainda em outras palavras descreveremos a experiência como um achado: a alma se descobre como quem tirou o prêmio de uma existência única. Esta, a nosso ver, é a primeira e fundamental intuição da alma que se descobre como um eu. E nisto nos colocamos em frontal oposição ao psicólogo Adler, discípulo e dissidente de Freud,

que coloca no "sentimento de inferioridade" a primeira e fundamental experiência humana. "Ser homem é sentir-se inferior e desejar valorizar-se."

Observemos, de passagem, que essa idéia de colocar um traço negativo vinculado essencialmente a uma natureza não poderia surgir dentro de uma cultura aristotélico-tomista. Sòmente uma cultura nominalista poderia produzir êsse monstro metafísico.

Bem sabemos que mais adiante, na continuação da história, os homens marcados por aquêle estigma serão tão abundantes que parecerão dar razão ao psicólogo. Mas não está na natureza humana, nem pode estar em natureza alguma, o traço essencial de um sentimento de inferioridade. Uma inferioridade, um defeito ou mal físico, é para nós "uma privação de um bem devido a uma natureza." Seria muito esquisita a natureza que sistemàticamente produzisse indivíduos afetados de uma privação dêsse tipo; mas ainda mais esquisita é a natureza definida pela falta daquilo mesmo que ela inclui entre as suas exigências.

A formulação da doutrina de Adler e de seus seguidôres é um curioso exemplo de infiltração nominalista numa cultura. Mas não contestamos a freqüência assustadora do fenômeno "sentimento de inferioridade" ou "ressentimento". Dizemos apenas que êle vem depois da experiência principal que tentamos descrever, e é causado pelas múltiplas colisões que a vida tão fartamente proporciona. Êsses encontros, ou os desencontros, produzem o *estado* lamentável em que freqüentemente se encontra nas ruas do mundo aquêle ser essencialmente excelente, maravilhosamente criado e mais maravilhosamente remido. Essas considerações, que já fizemos em outro texto, levam-nos a analisar a continuação da experiência do eu e a espessura moral de que se reveste conforme a opção feita.

A humildade.

3. Voltemos ao ponto em que a alma se descobre como um *eu*. Para efeito de análise decompomos em dois tempos essa experiência metafísica da excelência da alma racional, e da pessoa, e a experiência do valor moral que passa a revestir a experiência anterior. Na realidade as duas experiências serão simultâneas e conjuntas. No mesmo ato de admiração se insere o sinal algébrico da moralidade. Como? Pensamos que o ato moral, anexo àquela apreciação, que cha-

mamos de narcisismo fundamental, pertence à esfera da temperança, virtude primeira da organicidade e da integridade moral, e não à esfera da justiça. Não são os outros, não são as relações de tipo Homem-Homem que influem primeiramente na relação moral Homem-Si-mesmo.

À primeira vista parece que o bom relacionamento do homem consigo mesmo é uma resultante de sua história, do quadro de sua vida, e dos choques com os personagens que compõem o seu drama. Os psicólogos modernos, fascinados pelo *social* vêem sempre, no estado lamentável em que se acha um ressentido, a má influência de um pai tirânico ou omisso, de uma mãe devorante, ou de qualquer outro relacionamento social. As conseqüências psicológicas do amor-próprio podem ser causadas pelos outros, a título de mal físico. Os outros podem, e realmente costumam nos ferir, aleijar e mutilar, como também nós costumamos pagar na mesma moeda. Mas ninguém pode me obrigar a um ato moralmente mau. Sem a menor sombra de dúvida, as pessoas em tôrno de nós colaboram conosco na socialização do mal, mas ainda assim é preciso não perder de vista o caráter próprio e personalíssimo do ato moral. Se concedermos um só instante que os outros são autores de nossos pecados, todos os sistemas éticos do mundo, todos os códigos elaborados pelos homens desde a mais remota antiguidade caem como castelos de cartas. Reduzem-se a nada. Aliás, a própria frase com que exprimimos tal situação também se reduz a um *nonsense,* porque se eu não sou autor de meus atos, não há *autor* nem há *pecado*. A história seria uma enxurrada, ou o desmoronamento de uma barreira.

Êsse êrro, que pretende reduzir todos os problemas humanos aos da relação Homem-Homem, faz parte de um sistema de erros formado pela pressão do empirismo na cultura contemporânea, e infelizmente infiltrado nos próprios meios católicos ditos avançados. E nessa redução, que no passo seguinte se torna a relação Homem-Natureza, não é a relação política pròpriamente dita, nem a relação de justiça que mais importa: o que importa é o que chamam de coexistência pacífica que supõe um definitivo desinterêsse da humanidade por qualquer questão de verdade filosófica ou religiosa.

Nessa redução brutal cometem-se dois esquecimentos relativos aos extremos do espectro ético, isto é, à virtude que está na base de tôdas e à virtude que é a maior e a mais alta. A Humildade e a Caridade desaparecem da cultura, da própria cultu-

ra católica nos meios alegremente avançados, e a "justiça" que sobra, sem as suas conexões vitais, é apenas uma espécie de mecânica da convivência sem atritos.

Lembremos que o pecado original não foi provocado pela exploração de Eva por seu marido Adão, nem pela exploração de Adão por sua espôsa. Houve até o que poderíamos chamar de espírito de cooperação na consumação do Pecado a quatro mãos. O desentendimento do casal e as imputações de culpa alheia vieram logo depois do pecado: "A mulher que me deste por companheira foi quem me deu da árvore, e eu comi", respondeu Adão a Javé.

Qual foi então o primeiro pecado? A resposta é unânime em tôda a tradição católica. Não só o *primeiro* pecado do gênero humano, mas também o primeiro na construção de nossos pecados atuais é o orgulho (S.T. IIª IIªᵉ qu. 162, a. 7 e qu. 163, a. 1). Ora, êsse pecado, como mostra Santo Tomás, antes de ser pecado de injustiça é pecado de intemperança. Consiste êle numa ebriedade, numa gula interna, ou numa espécie de adultério do eu com o eu, ou de qualquer outra forma de desregra conhecida pelo abuso dos bens exteriores, praticada no segrêdo da relação eu-eu. Essa intemperança interna do orgulho consiste no amor da própria excelência, mas amor desregrado, como nos exemplos anteriores. E em que consiste essa desregra? Aqui se situa o eixo em tôrno do qual giram nossas opções profundas e a partir das quais se norteia ou desnorteia nossa vida.

Tentemos uma análise. No mesmo ato anteriormente descrito em que o homem descobre, e redescobre cada vez que se examina, a maravilha de sua personalidade, de sua unicidade, descobrirá também a contingência e a fragilidade de tal maravilha. Ao mesmo tempo é e não é; ao mesmo tempo todo e nada; ao mesmo tempo glória e miséria. A dependência ontológica se reveste logo de valor moral e se torna ato de agradecimento e ato de obediência. Digamos logo: ato de humildade.

Numa consciência religiosa com vida de meditação e de oração, êsse ato se explicita e se dirige logo a Deus, a quem tudo devemos e de quem em tudo dependemos. Numa consciência menos habituada, êsse ato tomará expressão confusa, dirigida para algum bem soberano que em nossa razão se manifesta como um imperativo de fazer o bem e evitar o mal. E assim, a experiência profunda de encontro consigo mesmo en-

volve uma experiência confusa da existência de Deus. Decide-se então a opção, que pode ser acidental e referida a um episódio, ou pode ser instalada e duradoura. A alma que se considera e que pondera ao mesmo tempo sua preciosidade e sua fragilidade, polariza-se num bom amor de si mesma, explìcitamente voltado para Deus ou confusamente voltado para alguma instância mais alta; ao contrário, polariza-se no amor próprio aquela que se faz surda à voz que aconselha agradecimento e obediência, e que se volta, autônoma, senhora de sua própria lei, para a excelência do próprio eu como para um bem exterior gulosamente apetecido e imoderadamente devorado. O ato de orgulho emenda na cupidez: e dessa intemperança fundamental cultivada nascem todos os pecados humanos, tôdas as aflições e tôdas as complicações da vida.

Demos atrás o nome da virtude fundamental, básica, do bom relacionamento Homem-Si-mesmo: a humildade. Na teologia moral de Santo Tomás vê-se, com certa admiração na primeira leitura, que a virtude da humildade é anexa da Temperança e não da Justiça. Haverá também, se quiserem, uma espécie de humildade naturalizada no país da justiça para agir como agente purificador das relações humanas. Por essa virtude purificadora, cada um é convidado a ver no outro, de preferência, os valôres mais altos que forçam a admiração e o respeito. Nos casos de extrema indigência do outro, é convidado a ver o Ecce-Homo desfigurado pelos flageladores, servindo a desfiguração e a indigência para mais aproximar êsse outro de seu Modêlo do que para nos servir de derrisório espetáculo.

Mas o terreno próprio da humildade é o da temperança. E aqui convém lembrar uma propriedade das virtudes morais: elas se desenvolvem com certa simetria, e se equilibram e completam com aquelas que são aparentemente antinômicas. A humildade por exemplo parece contrária à magnanimidade. Tomadas ambas por seus aspectos materiais, elas se contrariam porque a humildade elogia a pequenez, enquanto a magnanimidade admira as grandezas. Na verdade, porém, elas se compõem e se conjugam: a humildade de modo algum exigirá que a alma deixe de admirar o dom que recebeu; ao contrário, quer que o admire ainda mais, para ainda mais agradecer e obedecer. Sem nenhum paradoxo diríamos que a humildade não humilha, ao contrário, exalta; e acrescentaríamos que o orgulho não exalta ninguém, ao contrário, humilha.

A humildade recomenda a pequenez dos meios sem recomendar a pequenez dos fins. Quanto aos fins, é tão magnânima

como a magnanimidade. Santa Teresinha do Menino Jesus escolheu *La Petite Voie* porque queria ir mais longe e mais alto.

A humildade purifica, clarifica, simplifica e eleva; o amor-próprio, ao contrário, como disposição de orgulho, polui, obscurece, complica, tolhe e finalmente rebaixa. O amor-próprio, com sua intrínseca mentira, produz sempre um paradoxo tão visível, e às vêzes para nós tão divertido *nos outros*: êle produz invariàvelmente o contrário do que se propõe. Tôdas as discórdias do mundo, todos os dramas, guerras e querelas, disputas e desentendimentos, são variações compostas com as mesmas doze notas do sistema dodecatonal do amor-próprio. E assim como o amor-próprio, ou mau entendimento do homem consigo mesmo, está na rigem de todos os pecados, a humildade está na base de todo progresso moral verdadeiro. E é por isso que todos os grandes santos, como São Bento, fizeram questão de marcar com os graus da humildade os degraus de ascensão espiritual. São Bernardo, ensina a mesma lição com um método oposto: traçou o desenho dos degraus do orgulho, para ensinar por onde a alma desce se procura o caminho do Inferno. Santa Teresa d'Ávila dizia: a humildade é a verdade; e poderia ter dito se não disse: e o amor-próprio é a mentira. Verdade vital e mentira mortal, eis as alternativas que ao homem se oferecem nesse primeiro drama interior de cujo desenlace depende a vida inteira e a sorte final.

Vimos atrás, num texto de Santo Tomás, que o egoísta se ama a si mesmo na base de uma falsificação; vemos agora que a verdadeira lealdade profunda se chama humildade, e logo se volta para Deus com atos de agradecimento e submissão.

CAPÍTULO IV

O AMOR EXTERIORIZANTE E SEUS EFEITOS

O conhecimento e o amor de Deus e das coisas.

1. Para trazer mais uma contribuição ao problema do amor-próprio, e de sua influência cultural, devemos procurar na teologia a solução para a seguinte pergunta aparentemente muito afastada da questão: por que será que Santo Tomás, depois de ensinar a superioridade da inteligência sôbre a vontade, em princípio, e na vida perfeita do céu, nos ensina depois que a perfeição cristã, neste mundo, consiste especialmente na Caridade, que é uma virtude da vontade, e não na Fé, ou no dom da sabedoria, ou na contemplação, que pertencem à ordem da inteligência? O texto seguinte, de capital importância para a vida cristã, tem também uma grande aplicação no problema que aqui nos interessa.

> GARRIGOU LAGRANGE: "A esta pergunta, Santo Tomás nos dá uma resposta das mais profundas e importantes para a teologia ascética e mística. Em substância nos diz o seguinte (1ª, Qu.82, d.3): ainda que uma faculdade seja, por sua própria natureza, superior a outra, como a vista para o ouvido, pode acontecer que um ato da segunda seja superior a um ato da primeira, como a audição de uma sinfonia é melhor do que a visão de um borrão colorido; assim também, embora superior por sua própria natureza *(simpliciter)*, a inteligência é inferior à vontade de um certo ponto de vista (*secundum quid*). *Em relação a Deus, aqui neste mundo, o amor é melhor do que o conhecimento; em relação às coisas inferiores, porém, é melhor conhecer do que amar...*

E de onde vem a superioridade do amor de Deus sôbre o conhecimento e do conhecimento das coisas inferiores sôbre o amor? Diz Santo Tomás no mesmo artigo da *Suma*, que vem do seguinte: a ação de nossa inteligência se faz pela representação, *em nós*, da realidade conhecida; a ação da nossa vontade, ao contrário, nos leva, nos compele *para* a coisa amada tal qual ela é *em si*. Por isso ensinou Aristóteles que o bem, objeto da vontade, está nas coisas, enquanto o vero, objeto da inteligência, está formalmente no espírito. Segue-se daí que *para conhecer Deus, nós, de algum modo, o atraímos para nosso nível? E para representá-lo em nós temos de lhe impor o limite de nossas idéias bitoladas. Ao contrário, quando o amamos, nós nos compelimos, nos elevamos para Êle, tal como Êle é n'Êle mesmo. É melhor, portanto, amar a Deus do que conhecer; mas é melhor conhecer as coisas inferiores do que amá-las, porque conhecendo-as, nós as elevamos até nós, enquanto que, amando-as, somos nós que descemos a elas*." (*Perfection Chrétienne ea Contemplation*, ed. Vie Spirituelle, 1923, Tome I, pág. 166 e 167.)

Por aí se vê que o amor de si mesmo voltado para o eu-exterior, ou amor-próprio, inferioriza o homem, puxa-o para as coisas inferiores. E também se vê o que será da cultura, ou da civilização, em que essa atitude do homem se generalizar. Como veremos adiante, o mundo moderno é um imenso quadro didático, demonstrativo da degradação do homem conseguida por quatro séculos de uma civilização polarizada na reabilitação do egoísmo. Ou melhor, e em tom esperançoso, o mundo contemporâneo oferece o espetáculo comovente de uma humanidade ansiosa por se desembaraçar das taras históricas deixadas pelo individualismo.

Antes de passar a outro parágrafo, onde cuidaremos das conseqüências do amor-próprio como átomo civilizacional, completemos o texto anterior com um têrmo de comparação que ficou omisso. E de Homem para Homem, será melhor amar ou conhecer? À primeira vista parece que agora se restaura a superioridade própria (*simpliciter*) do conhecimento, uma vez que o nivelamento anula o raciocínio que deu à vontade a supremacia. Melhor reflexão indica que devemos observar a variedade de ângulos possíveis na relação Homem-Homem. Em alguns dêsses casos, onde o homem objeto é considerado sob

um ponto de vista especial e parcial, como é o caso do cliente para o médico, será melhor conhecer do que amar. Mas nas relações de pessoa para pessoa, como as que existem entre os membros da família e o grupo de amigos, ou mesmo nas relações onde o outro é visto como imagem e semelhança de Deus, é melhor envolvê-lo num conhecimento de amor, ou num amor compreensivo, mais inclinado para o amor pròpriamente dito do que para o conhecimento.

Mas em tudo o que fica dito neste parágrafo não pretendemos minimizar o conhecimento das coisas de Deus, nem pretendemos secar nas almas o bom amor pelas coisas menores: a irmã água, o irmão sol, e as demais personagens que costumamos envolver no nosso Benedicite. O amor e o conhecimento, as duas pontas de nossa alma, pelas quais tudo o que existe nos diz respeito, estão ìntimamente ligados. O amor procede do conhecimento, mas também move o conhecimento, e ama como bens próprios os bens do conhecimento.

Em cada circunstância, a ação conjunta tem de ser feita com boa ponderação da prevalência desta ou daquela potência, ou com a boa e verdadeira colocação de nosso amor, porque tôda a nossa vida e nossa sorte depende do que julgamos ser o nosso tesouro, já que "onde está o nosso tesouro estará também o nosso coração".

Comparação dos dois amôres.

2. Insistamos na comparação dos dois amôres. O amor-próprio, por causa do seu dinamismo exteriorizante, e portanto inferiorizante para o homem, produz a disputa de sucesso, de prestígio, de vanglória, e dos bens ainda mais exteriores e materiais que no dinheiro têm o símbolo de máxima condensação. Dessa perseguição de coisa nenhuma, ou de vento, como diz o Eclesiastes, sai tôda a variedade de humanos desentendimentos, de inimizades e de crueldades sombrias e misteriosamente desproporcionadas com as motivações visíveis. Está aí o mundo. É só abrir um jornal, ligar um rádio, para receber a enxurrada de despropósitos que a humanidade vive fabricando.

Recentemente, nas perseguições e nas incríveis crueldades dos regimes totalitários, certas regiões dêste pobre mundo tiveram a pretensão de competir com os demônios do Inferno. O sofrimento produzido tomou tais proporções, a dor atingida foi

tão alucinante, a perversidade tão vertiginosa que custa crer que sejam humanas as entranhas de seus autores.

Olhando em outras direções vemos tomar nova feição o espetáculo do egoísmo: em lugar de tragédia temos comédia. Os guizos das vaidades de tôdas as espécies enchem de ridículo o mundo do homem. Às vêzes em coisas de pouca monta e de dimensões familiares, outras vêzes em questões que envolvem o govêrno dos povos, o alimento do faminto, a educação das crianças, a felicidade dos casais, com dimensões nacionais ou planetárias, o ridículo acompanha o homem, cerca-o, cola-se à sua alma, prende-se à sua sorte. E o pensamento oscila vertiginosamente sem saber decidir se tudo é guerra, ou se tudo é carnaval neste planêta bizarro que, não se sabe como, foi brindado com um inquieto bolor pensante.

O bom amor de si mesmo, preceito de caridade, colocado acima do amor do próximo, se entenderá um pouco melhor se o colocarmos na mesma linha do amor pelos outros, numa espécie de desdobramento de si mesmo. Pensemos assim: todos nós, ao longo da vida, nos ligamos mais a uns do que a outros, com gradações de afeto e de responsabilidade. Um dia seremos julgados pelo amor com que amamos. "A la tarde te examinarán en el amor." E o Pai dos Céus nos perguntará o que fizemos de nossos filhos, o que fizemos de nossos amigos, o que fizemos de todos que dependeram de nós; e então, praza a Deus que nesse dia tenhamos resposta mais cabal que a de Caim: "Que tenho eu com a sorte de meu irmão?". E praza a Deus que também não tenhamos de dizer, nesse dia, o que está escrito no capítulo do Abade, na Regra de São Bento: "Não escondi no meu coração a vossa justiça, anunciei vossa verdade e vossa salvação, mas êles não me quiseram ouvir."

Ora, nesse dia, que antecipamos, o primeiro irmão, o primeiro filho, o primeiro discípulo, o primeiro próximo por cuja vida terei de responder com primeiríssima responsabilidade sou eu mesmo. E é nessa perspectiva, nada egoísta, que entenderemos melhor o que cada um é para si mesmo.

Um amor assim colocado na perspectiva da obediência de um lado, e na do exemplo de outro, gera na alma um grande sentimento de valorização verdadeira, e por conseguinte fortalece a dignidade, incrementa o brio, encoraja a nobreza e tôdas as demais manifestações da dignidade, que têm certa semelhança material com as obras do amor próprio. Na atmosfera de empirismo em que vivemos, é fácil entender que muita gente

confunda brio com humildade, altivez com orgulho, dignidade com arrogância, subserviência com humildade, e que até os educadores busquem estímulos de amor-próprio competitivo que julgam salutares para o brio e o sucesso na vida. O que já é mais difícil de entender é que isto ocorra dentro dos meios católicos que deveriam saber usar um pouco melhor o secular ensinamento da Igreja, dos Santos Doutôres, sôbre a malignidade do amor-próprio e sôbre a eficácia purificadora da humildade. E o que espanta (se alguma coisa ainda pode causar algum espanto) é que no próprio meio da Ação Católica as môças mais bem intencionadas se deixem levar com entusiasmo às técnicas de "conscientização" dos humildes, que consistem precisamente em espicaçar o ressentimento do pobre! Quando as coisas chegam a êste ponto, como vimos chegar, e quando os padres alvoroçados, os militantes de Ação Católica e os "intelectuais" não sabem mais discernir o detestável ressentimento do bom brio, nas mais elementares manifestações, como aconteceu no caso das famosas "cartilhas", só podemos dizer com Léon Bloy "que le planisphère de la bêtise humaine est excedé".

Muito educador, sobretudo nos meios influenciados pela filosofia adleriana, do sentimento de inferioridade, julgará que o amor-próprio, o amor competitivo e egoísta, é uma fôrça da natureza capaz de produzir energia desde que saibamos captá-la e canalizá-la. É verdade que os dois amôres têm simetrias vertiginosas, e que o amor egoísta imita os gestos do outro. Daí aquelas semelhanças atrás assinaladas, e até a variação semântica que dá ao amor-próprio, na linguagem vulgar, uma sinonímia de brio, dignidade etc. Os moralistas e diretores espirituais, cada dia mais raros, saberão distinguir os dois campos, na medida em que não se deixaram contaminar pela moral burguesa, que hoje chamaríamos dialogante. Mesmo assim, nos casos particulares, freqüentemente se enganarão tomando o trigo pelo joio, ou recìprocamente.

O educador que espicaça o ressentimento, em vez de dilatar o brio, que encoraja o amor-próprio em vez de buscar as energias escondidas, mas certamente mais fecundas, da real dignidade, na verdade não educa: *dopa* seus discípulos, que ganharão talvez a corrida do dia, mas pouco adiante, na primeira esquina da vida, devolverão à sociedade os quilowatts de amor-próprio acumulado, e então tornará patente a fealdade monstruosa, a desolada infecundidade do egoísmo.

Um pouco de experiência, em si mesmo e nos outros, acompanhada de meditação e de oração, ensina a discernir me-

lhor os dois amôres, e a conhecer as malícias próprias do eu inflamado. Um dos primeiros sinais é a falta de objetividade, isto é, a falta de casta relação entre um sujeito e aquilo que tem de fazer, objetivamente. Nos casos mais alarmantes vê-se logo que tal indivíduo não está vendo nunca o objeto com esquecimento de si mesmo. Ao contrário, está sempre a se mirar no objeto como num espelho. E tudo, absolutamente tudo, será pretexto para uma projeção de si mesmo. Se o personagem é bem sucedido, o amor-próprio se dilata e se enfeita em vanglória. Se é mal sucedido, se transforma em amargo ressentimento. E quem não consegue aplausos, prefere a irritação dos outros, prefere enfadar, aborrecer, embaraçar, do que passar despercebido. Dizia o adágio que a natureza tem horror ao vácuo. O amor-próprio tem horror à obscuridade. Prefere aparecer sob as espécies de importunação e da perturbação a desaparecer e passar sem ser notado.

Antes de produzir, por soma e multiplicação, as grandes discórdias, as guerras, os campos de concentração, as experiências totalitárias, o amor próprio se manifesta, desde os pequenos grupos, como o principal obstáculo à realização de uma tarefa comum. Dificulta a colaboração, justamente porque tende a isolar as pessoas na ocupação daquele primeiro e principal objeto, que é o eu-exterior, por assim dizer pôsto na soleira da alma, a impedir a saída dos atos generosos. O egoísta e vaidoso faz mais empenho em impor suas idéias, seu estilo, suas opiniões, do que em conseguir um resultado objetivo, ainda que êsse resultado objetivo seja extremamente importante para êle, e até mesmo quando êsse resultado corresponde a uma de suas paixões. A paixão principal está na soleira da porta de sua alma. Êle não sabe colaborar, não pode colaborar, porque o trabalho comum tem a propriedade de ocultar a parte de cada colaborador. Ah! cremos poder dizer que não há exercício mais cansativo, no mundo, do que os atritos do nada de um com o nada de outro.

Mas não se esgotam, nessa área de infecundidade e da incapacidade de cooperação, as manifestações mais agudas e as conseqüências mais dramáticas do amor-próprio. Às vêzes, como bem assinalou Erich Fromm, a projeção do egoísmo toma aspectos exteriores de altruísmo, e de *solidariedade*, que ainda são mais alarmantes do que as manifestações anárquicas anteriormente assinaladas. O desamor interno, sob o disfarce do "não ser egoísta ou individualista" se transforma, diz Erich Fromm, "num dos mais poderosos instrumentos ideológicos para supri-

mir a espontaneidade e o livre desenvolvimento da personalidade". Não hesitaríamos em dizer que êsse altruísmo ou essa solidariedade produzidos pelo ressentimento se transformam nos mais eficazes processos de degradação humana. A história recente do Comunismo e do Nazismo aí estão para ilustrar o terrível desamor dessa espécie de amor. Marcel de Corte, numa carta escrita recentemente, *ex abundantia cordis*, queixava-se dos católicos que pactuavam com o comunismo nesse amor abstrato que é o disfarce do mais implacável ódio pelo homem de carne e osso jamais visto na história! E Santo Tomás (*De Malo*, Qu.2 a.3, sol.2,3) diz que todos os pecados são desvios e perversões do mesmo Belo Amor. O drama da humanidade, nas suas tentativas de um mundo melhor, reside nessa semelhança ou nessa simetria dos dois amôres. O mau amor, abastecedor dos infernos, guarda sempre algum traço daquela semelhança com o Belo Amor. Porque, na verdade, não há ódio, se por ódio se entende a procura do mal como mal. Ninguém faz mal aos outros por ódio aos outros, e sim, primeiramente e principalmente, por se estimar a si mesmo desregradamente: e é nisto que consiste a suprema maldade do homem.

Napoleão ou pulga?

3. Os efeitos paradoxais do amor-próprio vêm da instabilidade interna criada pela falsa postura da alma. A posição falsa cansa, e pede outra posição falsa no extremo oposto. Daí a oscilação do êrro e do mal. Ou a dialética interna. "Sou Napoleão ou pulga?" pergunta-se a si mesmo Raskalnikoff. Oscilações de tamanha amplitude revelam um coração ulcerado, um eu inflamado. E êsse ferido quer logo ferir. O amor-próprio projeta no mundo exterior o seu desentendimento íntimo, sua íntima inimizade. Quer o mundo à sua imagem, e os deuses à sua semelhança. A primeira vítima da hostilidade do amor-próprio é o pobre ser angustiado que foge de si mesmo precipitadamente e tropeça em si mesmo.

O Homem-Exterior é antes de tudo um desequilibrado, de passo incerto e incerta vontade, que vive entre Napoleão e a pulga. Na primeira análise superficial o figurino psicológico produzido pela moral burguesa é o da obesidade espiritual, é o do personagem instalado no mundo, bem plantado nas pernas ou bem assentado nas nádegas. Já se disse que o burguês típico da civilização individualista é o homem estabilizado, seguro de si mesmo. Isto será verdade, mas meia-verdade. A outra metade

da história mostra-nos o contrário. No seu magnífico estudo sôbre os sentimentos de inferioridade, o Dr. Oliver Brachfeld define o advento da burguesia, nos começos do século XV, como uma procura de segurança; e mostra o atingimento antitético dessa mesma civilização, quatro séculos depois, num clima de insegurança que tem proporções de pânico. O mesmo autor, generalizando o fato, conforme a tendência da psicologia adleriana, lança a idéia de um "complexo de Gulliver", pelo qual cada um de nós tende a oscilar entre a condição de gigante entre liliputianos, e a condição de anão nas terras de Brobdingnag.

"Noche oscura".

4. Queremos neste parágrafo esboçar uma idéia que outros, se a acharem digna de estudo, poderão desenvolver. Há no mistério da fissura interna uma principal opção onde parece estar concentrado o trágico de nossa condição. Temos de escolher entre a obscuridade de Deus e a claridade da criatura. *Para nós,* Deus é obscuro e a criatura é clara. A experiência profunda de purificação interior, a procura de nosso próprio espírito para domínio e integração de nosso ser exterior, tem de ser feita como quem se abandona, se desprende, ou como quem confia e aceita um salto dentro da escuridão. Os autores espirituais, em sua hiperbólica linguagem — tentativa de exprimir com palavras claras as experiências de um saber noturno e incomunicável — mostram o conhecimento de si mesmo como a descoberta do nosso *nada* diante do *tudo* de Deus. Santa Catarina de Sena não se cansa de fazer esta declaração meta-metafísica: eu sou aquela que não é.

Para exprimir o fato da contingência do ser criado, em face da *a-seidade* do Incriado, ou melhor, para exprimir a experiência vitalmente realizada de tão tremendo confronto, os místicos põem a tônica de nosso ser no *nada* que ainda trazemos em nossa composição de potência e ato. Ser e não ser, *être-avec-néant,* ser que não é tudo o que é, que pende, depende, nossa alma tem entretanto a capacidade de receber um princípio de vida divina que a torna apta a entrever aquêle confronto entre o tudo de Deus e o tão pouco da criatura. Ora, é na direção dessa experiência que se situa o conhecimento verdadeiro de si mesmo. Em direção oposta àquele amor que se inclina para as coisas inferiores, como quem se agarra aos rebordos de uma janela, ou de um precipício, o verdadeiro amor

de si mesmo tem de realizar, de algum modo, em algum grau, a experiência da noite escura. É por essa porta de abismo que a alma sai à procura de seu Belo Amor:

> En una Noche oscura
> con ansias en amores inflamada,
> oh dichosa ventura!,
> sali sin ser notada,
> estando ya mi casa sosegada.
> (San Juan de la Cruz, *Subida del Monte Carmelo.*)

Mas essa experiência tem de ser feita na luz da Fé, ou na seqüela de Nosso Senhor Cristo Jesus. Por nós mesmos, pelas fôrças naturais, no estado e nos compromissos que temos, que tem nossa natureza e nossa pessoa, não seremos capazes de tamanho empreendimento. Só colheríamos cansaço e confusão.

> "Eis o que acontece, quando o homem tenta descobrir em si essa realidade nuclear, êsse tudo que tão fortemente se destaca, essa fonte de vida, centro do ser, substância da alma; eis o que acontece quando o homem tenta descer com suas lanternas e suas cordas — aliás, descer ou subir, por que não? — à procura da fina ponta de si mesmo; e quando se abaixa, se curva, se debruça — ou se alça na ponta dos pés, por que não? — à procura do seu nome antigo que Herzeleide levou e que só Kundry conhece; ou à procura da pupila que vê sem ser vista, a não ser nos outros, no enigma, no espelho dos outros; quando investiga enfim o lugar onde se condensa e se solidifica, em tôda a sua maravilhosa e rica espessura, aquêle tudo que a tudo se opõe frontalmente, que se separa do outro tudo objetivo, disperso, difuso, pitoresco, que se espalha desordenadamente, como um luxo de universo supérfluo e emoldural — eis o que acontece, eis o que encontra êsse audaz aventureiro: "Silêncio, escuridão e nada mais."
>
> "Deixara para trás, pendurados em invisíveis cabides, os meus títulos exteriores. Que me importava a mim, nessa experiência decisiva, ser professor da Faculdade de Filosofia, padrão O? Que me importava tôda a série de pequenas conquistas e de grandes malogros que fazem a fisionomia exterior de minha vida? Sou brasileiro, eleitor,

vacinado, autor de um trabalho sôbre as integrais de Bessel, membro do Clube de Engenharia, proprietário, meio poeta, e agora canceroso. Todos êsses predicados juntos não dão um sujeito. Cercam-no, penduram-se nêle, ou melhor, realizam-se nêle. Mas o sujeito oculto, o sujeito que se procura, e que às vêzes inventaria suas exterioridades com um olhar melancólico de velho fidalgo meio desmemoriado, que percorresse de uma sacada do solar os seus domínios invadidos pela hera e desfigurados pelo abandono — onde está êle, êsse sujeito? Machuquei ontem o meu dedo. Mas o dedo, com tôdas as suas ligações vivas, parece-me distante, exterior, como um pau-de-cêrca derrubado, que o triste dono dêste solar arruinado calcula como e quando consertará."

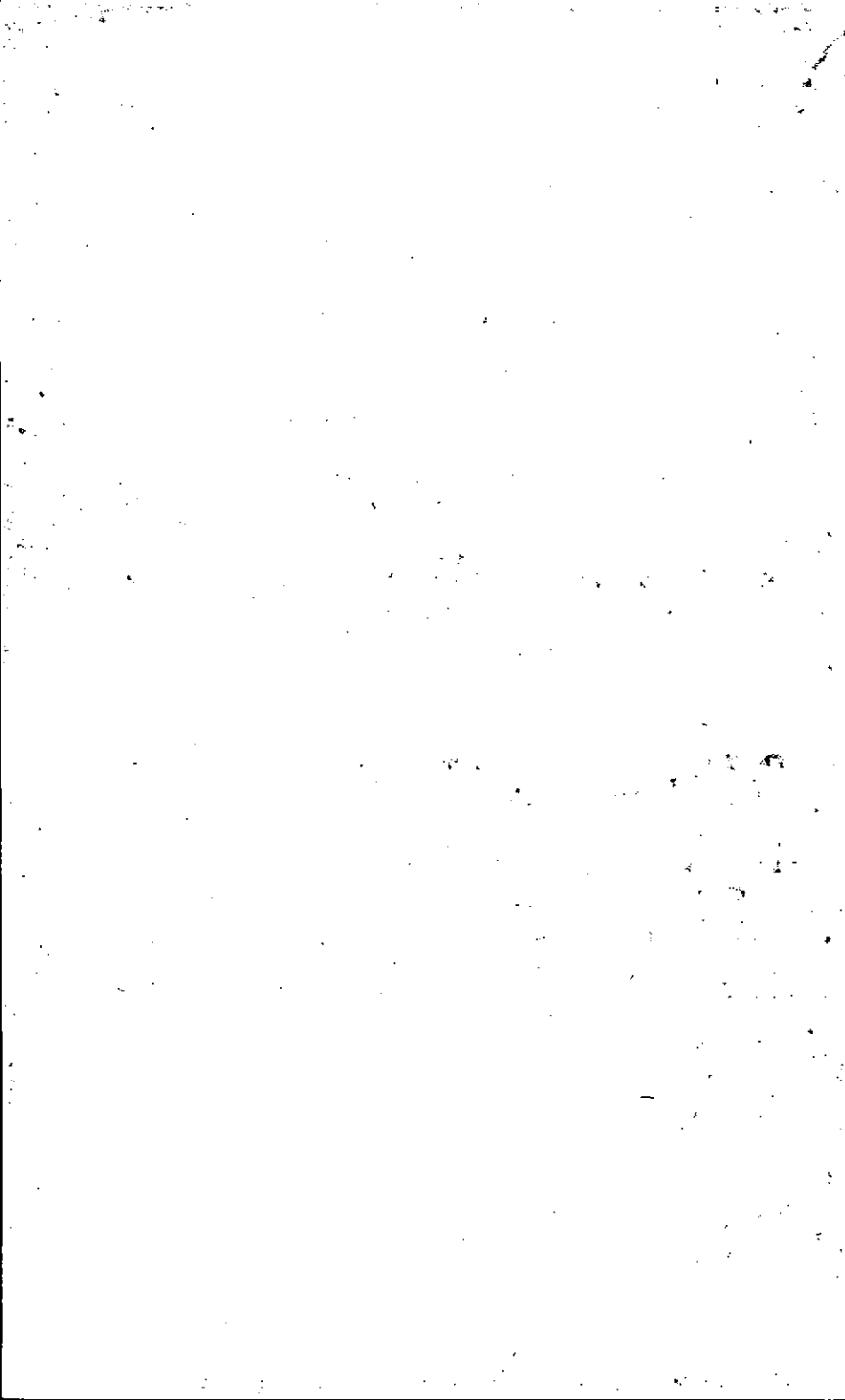
"Recuando, descendo cada vez mais fundo, abrindo caminho entre as disparatadas coisas exteriores, pergunto em voz alta: — Onde está a sala do trono no castelo encantado de mim mesmo? De escuridão em escuridão, de silêncio em silêncio, atravesso com mêdo os meus recessos."

"Esta sala, em doce penumbra amarela, é o gabinete da Memória. Mas eu não sou a minha memória. Se é por ela que tenho noção certa de minha própria continuidade: se é por ela que cumpro hoje o que ontem prometi; se é por ela, em suma, que meu eu abre caminho no tempo, não é nela que minha alma consiste. A memória é um registro; é qualquer coisa que recebe, passivamente. Mas nesse museu de coisas antigas e truncadas há um personagem que passeia, um ladrão, um arrombador que dirige de repente sua lanterna-surda para um cofre esquecido. Ou há um prisioneiro melancólico que folheia um álbum. É verdade que a memória tem manifestações involuntárias, uma espécie de movimento browniano que nos traz, da ebulição interior, muita coisa que quiséramos esquecida. Há lembranças que esbarram, que vêm ao encontro do arrombador. É um museu encantado, uma loja feérica de antiquário em que os objetos se agitam, dançam, mudam de forma e de côr, sem que o proprietário consiga dois minutos de ordem e de boa arrumação. Ali estão, por exemplo, numa nitidez derrisória, trinta e tantos números de telefones, datas de aniversários, endereços, fórmulas algébricas, nomes de autores; mas onde é que puseram o sorriso de minha mãe?"

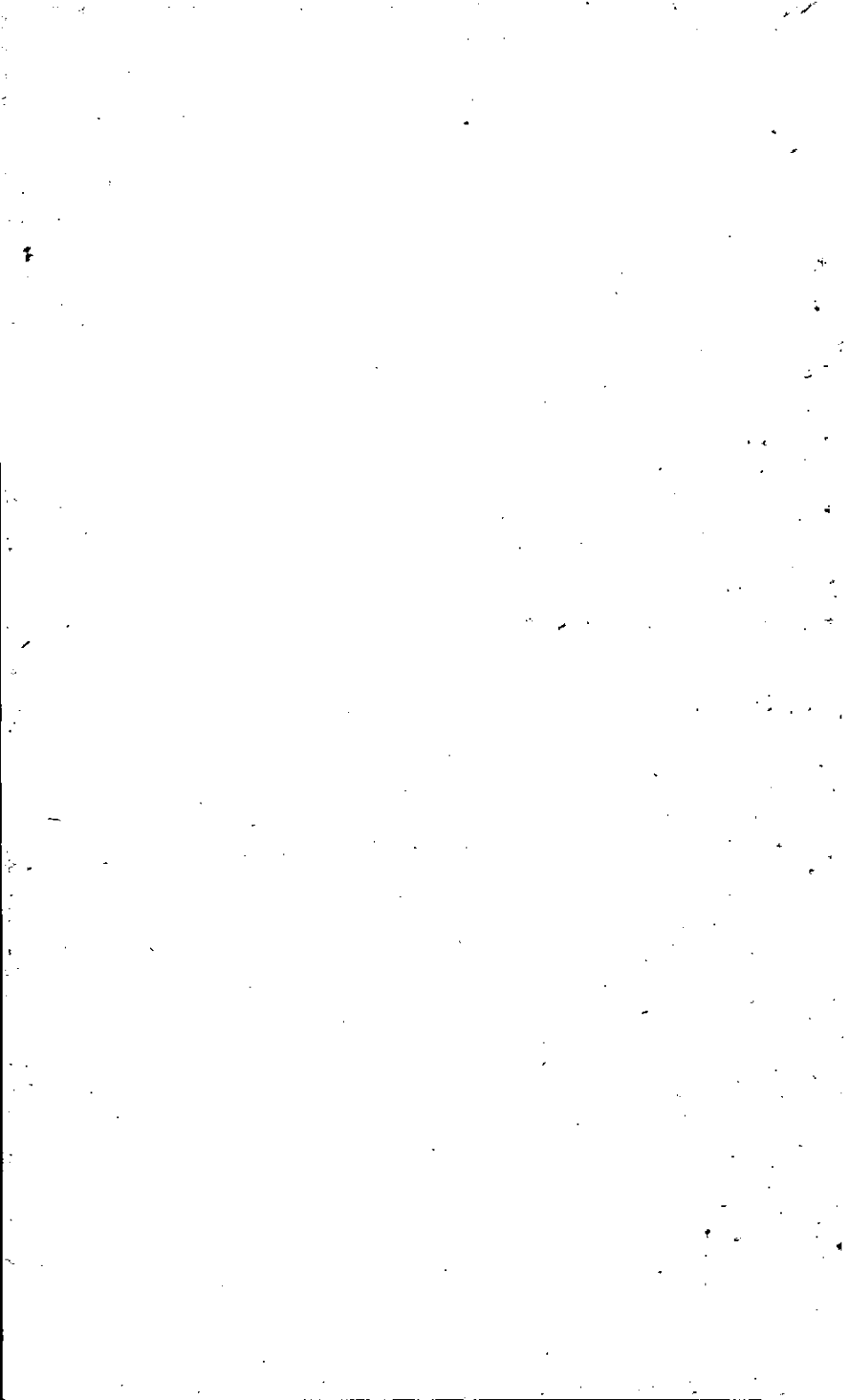
"Não, a memória não é o meu centro; eu não sou a minha memória. Também não sou minha imaginação; essa câmara de projeções combinadas, que superpõe espetáculos. que aproxima vulcões, estrêlas e rosas, apesar de tôda a sua atividade, de sua inventiva espontaneidade, não é o centro de minha pessoa. Eu não sou a minha imaginação."

"Recuando mais, e deixando apagadas as luzes da memória e da imaginação, apalpo-me desesperadamente, e não me encontro. Nesse instante de pesadelo, perco o pé, fico a oscilar entre um *tudo* e um *nada*. Uma composição inaudita, que, no seu criptograma, o filósofo chamou *être-avec-néant*, dá-me vertigens. E caio. Despenco no vazio. Acordo gritando. E agarro-me onde posso, numa gárgula, num pára-raios, num peitoril de janela deixada aberta por esquecimento; isto é, agarro-me no meu título de professor, firmo os pés com segurança nas boas coisas exteriores que me tocam, que me escoram, dizendo-me, na linguagem dos contatos mudos, que eu existo, ao menos assim, por fora." (*Lições de Abismo*, Agir, págs. 297, 301.)

Os "ismos" e o desprêzo de Deus.

5. Agora vamos percorrer algumas linhas-de-história de uma civilização que realizou a experiência do nominalismo e da moral do interêsse, ou do Homem-Exterior, até sua exáustão, até as conseqüências que constituem hoje nossa perplexidade e nossa angústia. *A priori* poderíamos prever as características dessa civilização que aceitou a filosofia do aviltamento da inteligência, e que promoveu a reabilitação do amor-próprio. Vamos encontrar no *Individualismo* a realização histórica da exteriorização do homem. Os diversos resultados dessa civilização estão compendiados nos *ismos* do século XIX. O resumo de todos é o que Santo Agostinho previu: *amor sui usque ad contemptum Dei.*

PARTE III

A CIVILIZAÇÃO DO HOMEM-EXTERIOR

"Que proveito terá o homem em ganhar o mundo inteiro, se perde sua alma?" (Mt XVI, 26.)

CAPÍTULO I

A DESCOBERTA DO HOMEM

No limiar de um mundo nôvo.

1. Retomamos aqui a pista que vínhamos seguindo, e que deixamos atrás naquele tempo em que se encerrava a experiência medieval e se abriam os portões engalanados do mundo nôvo. Vamos dedicar os subseqüentes capítulos do presente volume ao estudo de diversas linhas-de-história traçadas dentro da Civilização Ocidental Moderna, que começou, como vimos, nos meados do século XV, e terminou, digamos assim, nos meados do século XIX. Sendo indecisos os contornos dessas galáxias históricas que chamamos civilizações, indecisos serão os pontos que demarcam o nascimento e a morte de tais conjuntos. Os autores, quando propõem datas de comêço e fim das civilizações, como fizeram Toynbee e Emmet Hughes, querem apenas colocar um marco significativo mais do que pròpriamente um limite cronológico. Hesitamos em escolher o tiro de um fanático em Serajevo, em 1914, ou a assinatura da capitulação do mundo liberal em Munique, no fatídico ano de 1938, para demarcação do fim da Civilização Ocidental Moderna. Digamos, para evitar essa dificuldade, que estamos em processo de agonia, e que "um mundo nôvo quer nascer".

O estudo dos constitutivos formais da Civilização Ocidental Moderna, que culminou na apoteose da Sociedade Liberal, tem para nós um interêsse especial e próximo, porque o drama de nosso tempo consiste precisamente nas dificuldades oferecidas pelo inventário daquela Civilização de que somos todos herdeiros: herdeiros dos tesouros e das taras. A bem dizer, é ainda um fantasma do século XIX, o socialismo, a ameaça, ou talvez seja melhor dizer a assombração do século XX. É preciso

estudar êsse fenômeno dentro do grande contexto do *individualismo* para compreender bem as raízes comuns, a unidade genética, e a ilusão que essa bandeira anuncia; mas também é preciso compreender bem o fundo do individualismo e de suas mortais conseqüências para tornar possível a formulação e a promoção de um mundo menos desumano. E não basta apreender essas noções numa abstração filosófica: é preciso vê-las nas suas conexões históricas, e até mais, na sua organização civilizacional. Daí a necessidade de bem focalizar essa idéia e a difícil unidade que se esconde debaixo da imensa variedade de fatos e feitos.

Para evitar a imaginação, que nessa ordem de conhecimento presta excelentes serviços à inteligência, tivemos a idéia de convidar o leitor a uma viagem no tempo, em sentido inverso àquela que fizemos no volume anterior. Caminhando assim, do século XX para o século XV, talvez possamos sentir mais vivamente o contraste entre as duas grandes obras coletivas, a Coisa X e a Coisa Y, dentro das quais se consumiram tantas vidas com seu conhecido cortejo de esperanças e decepções, e dentro das quais essas vidas receberam o colorido especial que varia com o clima histórico.

Para essa expedição temos de usar a *Máquina de Explorar o Tempo,* de H. G. Wells. Graças a novíssimos aperfeiçoamentos eletrônicos, êsse aparelho nos permitirá ver, ouvir, registrar, nas estações em que nos detivermos, e nas direções que focalizarmos, os costumes, as obras, os feitos, os discursos, as invenções, tudo enfim que os homens estiverem a fazer no tempo e local explorados. Não teremos, evidentemente, vagar e papel para registrar a totalidade dos fatos. Para formar uma idéia aproximada da forma X e da forma Y, e sobretudo da diferença e do contraste, contentar-nos-emos com uns poucos apontamentos; assim como o desenhista, com uma dúzia de traços, desenha uma figura com seus gestos, suas expressões, e até o fulgor de sua alma, quereríamos nós também esboçar um primeiro *croquis.*

Na Máquina de Explorar o Tempo.

2. Sentemo-nos na Máquina e antes de dar partida corramos os olhos pelo presente, numa data escolhida nos meados dêste século. Geogràficamente, a Coisa X cobre quase a metade do mundo, e se infiltra na outra metade. Mais compacta na Europa e nas Américas, ela se espalha,

tentacular, ramificada, penetrando os recantos da África e levando aos mais distantes países da Ásia a válvula eletrônica, a máquina de escrever, os missionários, os remédios, as pastas dentifrícias e as demais coisas inventadas na baldada tentativa de fazer dêste mundo nossa pátria verdadeira.

O bom Planêta-Habitado, visto do alto, mostra as vias férreas, os postes telegráficos, as linhas de transmissão, que formam o seu sistema nervoso. Ondas eletromagnéticas, percorrendo o espaço com a velocidade limite, trazem e levam notícias de Misses eleitas, generais russos mortos, partidas de boxe, pronunciamentos, catástrofes, e demais eventos que passam como um frêmito são logo absorvidos na casca da terra. Quantos habitantes tem a Coisa X neste corte datado? Cêrca de um bilhão. Um bilhão de vidas, de cuidados, de manias, de tentativas, de malogros. A primeira impressão que se tem, diante de tal espetáculo, é a da predominância da variedade sôbre a unidade. Tão grande é a desproporção que jamais nos ocorreria a idéia de dar um nome, de pensar em alguma unidade, se não tivéssemos o apoio dos historiadores, ou se não tivéssemos notícia de seu desenvolvimento no tempo e dos parâmetros invariantes de tal movimento.

Sentemo-nos diante do cinescópio e apertemos o botão de partida. As datas passam ràpidamente no indicador: 1930, 1929, 1928... De repente crescem os bigodes dos homens e as saias das mulheres. Num relâmpago assistimos à solenidade de inauguração da Exposição Universal de Paris na passagem do século, e ouvimos um acadêmico a prometer aos pósteros um século de concórdia universal promovido pela Ciência. Os aviões desapareceram: sutilizaram-se em idéias, e entraram nas cabeças de dois indivíduos. As casas diminuem, as ruas se despovoam, e agora são os chapéus das senhoras que murcham e as barbas dos homens que crescem. Barbas e sobrecasacas.

Vemos então curiosas equipes de operários, atarefadíssimas, a arrancarem no mundo inteiro os trilhos, e a enrolarem os fios telegráficos. Apagam-se as luzes ofuscantes, e a eletricidade se esconde dentro dos átomos. O indicador corre vertiginosamente pelo século XIX. Guerras, aparições de Nossa Senhora, crises econômicas, motins e revoltas. No seu silencioso escritório, Le Verrier faz cálculos e mais cálculos para esconder o planêta Netuno. Karl Marx entra em casa, gravemente, de costas, e põe-se a apagar fervorosamente as linhas de um volumoso manuscrito. Os tentáculos da Coisa X se adelgaçam e se retraem.

No Brasil temos festa porque o rei de Portugal manda fechar os portos e arrancar as plantas do Jardim Botânico. A *Gazeta do Rio de Janeiro,* num exemplar que vemos passar ràpidamente, publica notícias desencontradas da Cisplatina, e ainda mais desencontradas da Europa que Napoleão convulsiona. O Papa está prêso em Fontainebleau...

Dirigindo o periscópio para o extremo oriental da Coisa, vemos um clarão de incêndio: "C'est Moscou qui s'allume, la nuit, comme un flambeau...". Um exército vencido e faminto ocupa a cidade, e logo após um exército vitorioso e esperançoso recua. Napoleão diminui. Colam-se as cabeças de Luiz XVI e Maria Antonieta, e restaura-se o trono de França. Numa rápida parada da máquina ouvimos a peroração de um discurso veemente e rouco: Mirabeau anuncia a revolução; e longe, a leste, num burgo tranqüilo, um môço exausto compõe e ensaia, com arcadas pungentes, um adágio em Sol Menor. Ao norte, numa noite muito fria, um taciturno filósofo apaga, de traz para diante, a *Crítica da Razão Pura.*

Aceleramos. A extensão teritorial da Coisa X diminui sensìvelmente. Zonas escuras aparecem e se alargam nos continentes distantes. A América transformou-se numa orla litorânea com calvinistas ao norte e católicos ao sul. Há menos gente, menos máquinas, menos ruídos exteriores, mas observando as fisionomias vemos que os homens são ávidos de mundo e de vida. E é por isso que o Atlântico está salpicado de pequenas naus de incrível fragilidade. Os tentáculos são agora uns fios de audácia que vão imantar o litoral das Américas. Estão reunidos em Trentos os bispos da Igreja universal. O Sol, demissionário, está pronto a deixar o centro do sistema planetário.

O frêmito de insubordinação e de desejo de expansão é bem visível nas feições pesadas do frade agostiniano que acaba de despregar, da porta da igreja de Wittenberg, suas noventa e cinco teses contra as indulgências. "Les hommes de ce temps, c'est vers la vie qu'ils se tournent d'un appétit et d'une passion frémissante." A efervescência dos apetites é mais violenta do que o estrépito das máquinas que deixamos para trás. Há uma condensação, uma germinação, um ar nôvo como de janela bruscamente aberta para o mar. Thomas Morus e Maquiavel, nos mesmos dias, escrevem dois livros que marcam os pólos da época. O primeiro dá à generosidade o nome de Utopia; o segundo dá ao egoísmo a qualificação de realismo. Leonardo da Vinci, após nove anos, pousa o pincel diante de uma tela em

branco e sorri para o modêlo, que lhe devolve o sorriso que se apagara na tela.

Prosseguindo a marcha, agora mais lenta, vemos de repente quebrar-se o último filamento que galgava o Atlântico. A Coisa X perdeu sua forma estrelada. Encolheu os tentáculos, retraiu-se, contraiu-se, de convexa e Atlântica tornou-se côncava e Mediterrânea. Antuérpia devolve a Veneza a primazia comercial. Reduziu-se a navegação, desapareceu a imprensa, o expansionismo cessou. A Coisa X agora é um núcleo, uma espécie de feto que se forma no flanco de uma outra coisa, a Coisa Y.

Estamos no ponto em que se processou, segundo dizem, não sòmente uma mudança de reis e de costumes, mas uma transformação mais profunda, que os historiadores chamam mudança de civilização.

Primeiras impressões.

3. Não cremos que ninguém seja capaz de discernir o sentido de uma grande experiência histórica com o método turístico, ainda que lhe acrescente possibilidades de deslocamento na quarta dimensão. Em lugar da Máquina de Explorar o Tempo poderíamos sugerir ao leitor um exercício mais fácil: o de percorrer lentamente um livro de estampas, uma História da Arte, procurando notar a atmosfera em que se banham as diversas figuras. Receamos entretanto que essa espécie de exercício, como o da Máquina, inculque no experimentador uma idéia oposta àquela que procuramos transmitir. A de que tudo muda.

Na verdade, é mais fácil perceber as mudanças do que discernir as constâncias. Para perceber as variações basta correr mundo, ou deixar que algum dos muitos veículos nos conduzam: mas para perceber o que as coisas são não há máquina que nos ajude. Quinhentos e tantos anos antes de Cristo o sábio chinês Lao Tseu dizia estas palavras que nos parecem inalteráveis: "Sem atravessar a porta podes conhecer o mundo; sem olhar pela janela podes ver o Caminho do Céu. Quanto mais longe vamos menos aprendemos. O sábio não marcha e chega; conhece sem olhar; realiza sem agir."

Tôdas essas considerações procuram persuadir o leitor de que não há outro caminho fora do estudo, da meditação e da contemplação, se queremos efetivamente atingir algum conhecimento mais profundo através das movediças camadas dos acon-

tecimentos. Por isso, em lugar da máquina, para uma primeira aproximação do que buscamos entender, tomemos aquela alegoria do frade que dormiu duzentos anos ouvindo o melodioso canto de uma pássaro. Digamos que o pássaro começou a cantar no século XIII, e que o frade despertou no século XVI.

Sua primeira impressão será a de um mundo que se abriu. Houve uma eclosão, ou uma explosão. À medida que observamos a atmosfera cultural, o estilo de vida, os comportamentos individuais e coletivos, comparados com o que vimos no mundo medieval, avivam-se nossas impressões de claridade, expansionismo, descompressão, espontaneidade, e juvenil sentimento de libertação. Podemos, ao menos provisòriamente, enquanto o frade não medita com maior recolhimento, endossar algumas palavras otimistas do historiador.

> ÉDOUARD LEROY: "No fim da Idade Média os homens do Ocidente pareciam ter enfim achado as respostas que incansàvelmente haviam procurado no decurso dos tempos difíceis. Os últimos decênios do século XV apresentam o espetáculo de uma civilização que recupera sua coesão e sua unidade, e que, atribuindo um lugar definido a cada um dos elementos, entrevê claras perspectivas, enriquecimento e expansão. O Estado consolidado toma consciência de sua missão; a sociedade rejuvenesce suas hierarquias; a economia é estimulada pela restauração da ordem pública e pelo alargamento dos mercados; a invenção da Imprensa oferece possibilidades nunca imaginadas aos homens que procuram a multiplicação dos contatos. Depois de um longo período de perturbações, as sociedades ocidentais ganham confiança em si mesmas e nos instrumentos que forjam para um nôvo impulso na direção da beleza e da verdade." (*Le Moyen-Age, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilization occidentale,* Presses Universitaires de France, 1955, pág. 552.)

Os forjadores da beleza são os *humanistas,* que redescobrem o gênio antigo da civilização helênica, e são também os grandes pintores, escultores e arquitetos da Renascença, sobretudo da Renascença Italiana, que deram ao mundo ocidental, durante séculos, a obnubiladora impressão de um reatamento por cima da escuridão medieval, como se durante o milênio da cristandade medieval tivessem os homens perdido a sensibilidade do

esplendor das formas. E os que forjam as verdades são os seguidores da *via modernorum,* que encorajam a ciência da natureza, e se lançam à conquista do Universo. Ouçamos outro historiador.

> HENRI PIRENE: "Enfim, as ciências exatas começam sua gloriosa carreira. A física, a astronomia, as matemáticas florescem nessa primavera do pensamento moderno que dá à Itália do século XV seu incomparável encanto." *(Histoire de l'Europe,* Alcan, 1936, pág. 404.)

É curioso observar desde logo a oposição de itinerários dos dois movimentos: enquanto os humanistas, e em geral os artistas, se voltavam para a antiguidade clássica, ao menos para se abastecer de imagens, comparações, lendas e figuras colhidas em Virgílio ou Homero, os cientistas e filósofos, com grande agressividade, voltavam as costas aos antigos. Aliás, seria melhor dizer que mesmo nesse movimento os critérios empíricos iam à frente, de costas para o filosófico. Na mesma universidade de Oxford, onde desde o século XIII Roger Bacon pugnou pelo primado do experimental, Occam ataca o aristotelismo metafísico de Santo Tomás, que lhe parece identificado com a teoria física do movimento, e ilustra sua refutação com o movimento do ferro atraído pelo ímã.

E lá naquele promontório eletrizado de Sagres, de onde saíram os estudos de geografia e navegação, que deram a Portugal a glória das grandes descobertas, Henrique o Navegante (que aliás nunca navegou) não esconde o seu desdém pela autoridade dos antigos, para os quais não poderia existir vida animal nem vegetal nas regiões tropicais. Relatando as descobertas das novas terras, o Infante diz que escreve aquelas cousas com a permissão de Sua Senhoria Ptolomeu, que nos disse cousas excelentes sôbre a divisão do mundo, mas nesta dos trópicos se enganou. Hoje diríamos que se enganou redondamente, já que foi a redondeza da Terra que o iludiu.

Mas foi um pouco mais tarde, com a teoria proposta por Copérnico (1473-1543) que Sua Senhoria Ptolomeu, de Alexandria, ficou ainda mais desacreditado, e que não só a cosmogonia de Aristóteles, mas todo Aristóteles ficou sendo, ao menos entre os físicos e os geógrafos, um autor ultrapassado, como ainda hoje alguns continuam a dizer do mesmíssimo Aristóteles. Deixemos para mais tarde outras considerações sôbre o entêrro de-

finitivo do estagirita: no momento chamamos a atenção do leitor para a agressividade dos dois movimentos, e para as direções opostas que apresentam. Caracterizam ambos o ar cultural da Renascença: o espírito científico voltado para a experiência e para a observação, que produzirá gloriosos frutos, parece vingar-se de uma sujeição anterior, e passa a influir, com essa nota, na filosofia de um Francis Bacon, e mais tarde na de um Descartes, por outro lado os humanistas se voltam com entusiasmo como se estivessem a *descobrir* o mundo pagão. E observamos mais êste contraste: enquanto os humanistas dessas primeiras décadas da existência do livro eram prodigiosamente livrescos, os cientistas já diziam com Bernard de Palissy (1510-1589): "Não tenho outro livro a não ser o céu e a terra, que de todos é conhecido, e que todos podem ler."

Os humanistas e os cientistas fogem da Idade Média.

4. De que coisa se afastavam tão agressivamente tanto os humanistas como os cientistas do século XVI? Aparentemente um dêsses movimentos aponta para um Nôvo Mundo, pelo dedo de Sagres, enquanto o outro aponta para o Mundo Antigo, sendo assim opostos. A eclosão renascentista não é unidirecional, não é simplesmente progressista como pensam alguns historiadores — estamos pensando no pueril entusiasmo de bom Michelet — que não se deram ao pequeno cuidado de observar o prefixo RE que se convencionou dar à Renascença e à Reforma, e que indica um conteúdo regressivo, tão importante que chegou a prevalecer nas duas denominações. Como Chesterton tão bem observou, a Renascença é mais uma *volta* do que um *avanço*. Mas volta para onde?

A chave do enigma é a cristandade medieval: foi essa Coisa Y que constituiu considerável massa repulsiva dos homens da nova Coisa X. Afastavam-se dela astrônomos, geógrafos, físicos, caminhando em direção do futuro; e saltavam por cima dela os humanistas e artistas que procuravam no mundo antigo uma natureza humana, uma escultura, uma história, anteriores à civilização medieval — anteriores, preexistentes, e por conseguinte mais basilares para a nova antropologia e para a história nova. O essencial e comum dos dois movimentos era o desejo de ampliar os horizontes nos dois sentidos, deixando o bolsão medieval cercado e isolado em sua pequenez. Inconscientemente queriam livrar-se do cristianismo; como porém a marca era

forte demais, só conseguiram tirá-lo do firmamento civilizacional mais próximo, deixando-o relegado a uma estratosfera. Mais conscientemente religioso foi o movimento da Reforma que, pelos mesmos motivos, não podendo desligar-se do cristianismo, desligou-se da Igreja, indo buscar nos primeiros séculos do cristianismo a "dirita via ch'era smarrita", ou o que supunham ser o verdadeiro cristianismo.

Um processo de mudança da civilização é mais compreensível onde se vê, na nova experiência, a integração do passado recente e o aproveitamento, ao menos parcial, dos frutos colhidos na experiência anterior. Foi assim que a civilização Romana usou a Helênica; e foi assim, como já mostramos, que a Civilização Medieval Cristã usou as anteriores, sem visíveis demonstrações de aversão ou irritabilidade.

Agora estamos diante de um processo diferente. Dir-se-ia um movimento de desobediência provocado por uma misteriosa acumulação de ressentimentos; dir-se-ia uma adolescência conflituosa. A difundida idéia que faz da Idade Média uma idade obscura e anticientífica, e da Renascença uma idade clara e científica, é simples demais, além de não ser verdadeira. A Idade Média podia ser antifisicista, como diz Étienne Gilson, por desinterêsse em relação aos problemas da física e da astronomia, mas não por uma declarada aversão. E o lento desabrochar da ciência da natureza tem sua explicação na própria índole do progresso científico, que obedece à interdependência das mais diversas disciplinas. A astronomia, por exemplo, estêve estacionária, depois de gregos e alexandrinos, durante séculos e séculos, à espera da invenção das lentes e da luneta. Depois de Galileu e Copérnico, tem de se esperar o desenvolvimento das matemáticas. Com Kepler galga mais um degrau, com Newton mais dez degraus. E à medida que recebe subvenção de tôda a parte, a marcha se acelera: a análise espectral no fim do século XIX permite a análise química das estrêlas, e a energia nuclear, nos meados do século XX, renova a concepção geral do universo. Mas é preciso entender bem essa curva do progresso: no ambiente rarefeito, demogràficamente e culturalmente, a ascensão é lenta; torna-se rápida, com aceleração parabólica, à medida que todos os diversos ramos progridem. Poderíamos empregar uma comparação. Numa cidade que possui 100 telefones, são possíveis 4950 conversações; mas na cidade de 200 telefones são possíveis 19.900 comunicações; por onde se vê que, dobrando o número de aparelhos, o número de conversações fica

pràticamente quadruplicado. Podemos aplicar êsse critério combinatório a um ambiente cultural. Quando cresce o número de "aparelhos" instalados (descobertas, invenções) cresce na proporção do quadrado, ou mais, o intercâmbio, e como êsse intercâmbio é em regra geral fecundo, cresce também o número de novos "aparelhos".

Quanto às resistências culturais encontradas pela ciência, é extremamente pueril atribuí-las à religião cristã, que em tôdas as épocas produziu estudiosos e até, de certo modo, liderou a cultura científica. Acidentalmente pode o mundo cristão, por equívoco, ter queimado algum astrônomo, como acidentalmente a República Francesa guilhotinou algum químico. Não está na essência do cristianismo nenhuma idiossincrasia em relação à astronomia, como na sua essência a república também não se encontra em antagonismo com a química.

No século XIII, o mestre de Santo Tomás, Santo Alberto Magno, tinha especial gôsto pelas ciências naturais; a maioria dos estudantes, em Paris, nesse glorioso século, dedicava-se aos cursos de ciências naturais. Poderá alguém duvidar, com bom fundamento, que a ciência do século XIII produziria a ciência do século XX dentro do mesmo ambiente civilizacional?

O ponto aonde queremos chegar é êste: não parece razoável pensar que o ressentimento ou a agressividade renascentista tenham sido provocados por um suposto antiprogressismo medieval. Parece-nos, ao contrário, que é mais efeito o que apontam como causa; e que é mais profunda, mais religiosa, a causa da compressão bruscamente desrecalcada nos séculos XV e XVI. Não é por mero acidente, nem por fôrça da tão falada "decadência da escolástica" que Tomás Morus e Erasmo, o rei dos humanistas da Renascença, se riam dos filósofos da Escola. Nem é por simples coincidência que os dois movimentos, a Renascença e a Reforma, ocorrem no mesmo século.

Há no fim da Idade Média algo parecido com uma desobediência coletiva, cultural, e há no princípio dos Tempos Modernos algo parecido com emancipação a crescimento. A tragédia reside nessa disjunção, como em tantos casos particulares se vê: o adolescente crê que reforça sua autonomia e festeja melhor sua emancipação esbofeteando ritualmente sua mãe.

O mundo moderno se esforça por negar a existência dessa tragédia. Ao contrário, na opinião corrente, tudo se processou normalmente, e a Idade Média caiu como caem os umbigos dos animais, ou como secam os seios das mães. Alguns levam o oti-

mismo de hoje, e o pessimismo de ontem, ao ponto de dizer que a Idade Média foi um mal, um emperro, um período de trevas. Êrro simétrico cometeríamos nós se só víssemos perversão, desvio, catástrofe nos tempos modernos. Mas não podemos deixar de ver, nesse período maravilhoso em que o homem afirma seu domínio sôbre os elementos, e nessa quadra em que as maiores experiências políticas são feitas na direção geral da dignidade da pessoa humana, as contradições, e os erros terríveis que inclinam o homem a procurar uma espécie de descanso numa espécie de sub-humanidade.

Descobertas e invenções.

5. Em nossos dias, a maneira usual de avaliar o progresso é a que salienta as invenções trazidas pela técnica, ou a que se exprime com algarismos. Os valôres mais festejados de nosso tempo são o trabalho, a industrialização, a produtividade, os novos aparelhos, e as demais coisas que exprimem nosso domínio crescente sôbre os elementos.

Com essa mentalidade, com essa constelação de critérios, não entenderemos bem a extraordinária eclosão da Renascença, e a atmosfera que então se respirava. Êsse tempo se caracteriza mais pelo espírito de *descobertas* do que pelo espírito de *fabricações*. Podemos até antecipar dizendo que a figura geral da Civilização Ocidental Moderna se inscreve entre essas duas paixões, a de descobrir e a de inventar.

São poucas as criações artificiais de tipo técnico no século XV e XVI. A Imprensa, de Guttenberg, com todo o seu imenso valor seminal, tem pequeno valor de invenção, e não passa de um aperfeiçoamento acrescentado ao emprêgo de caracteres móveis, já usado em Limoges desde 1381, em Antuérpia desde 1417 e em Harlem ainda poucos anos antes da impressão da primeira Bíblia de Mogunça, em 1455. Na arte náutica, que iria representar papel tão decisivo no mundo nôvo, são pouco apreciáveis os progressos técnicos. Parece que Cristóvão Colombo não aproveitou, ou não conheceu os estudos da Escola de Sagres, pois só sabia avaliar a velocidade do navio pela observação das bolhas produzidas pelas algas no costado do barco. Não teve a idéia — verdadeiro ôvo de Colombo — de atirar n'água um barquinho prêso a um cordão. O engenho e arte eram apanágio mais próprios dos bardos que cantavam as epopéias dos grandes viajantes, do que dêsses mesmos heróis, para os quais,

mais do que a habilidade e a boa traça, valia a audácia, e mais do que a eficiência valia a violência.

O herói da Renascença não tem a constituição psíquica do homem bem sucedido do século XIX, que para si mesmo inventou o título de *self-mademan*. Muito mais herdeiro e conquistador do que empresário e fabricador, o homem da Renascença descobria o mundo e tomava conta do que era seu. Descobrir é achar, e achar é o modo mais direto de ganhar e de apropriar-se. Não queremos dizer, de modo algum, que aquêles homens eram herdeiros no sentido pejorativo e irônico com que Ortega y Gasset, em *Rebelión de las masas,* descreve a decadência burguesa de nosso tempo. Longe disso. Não eram indolentes e gozadores os homens que trabalhavam com uma inaudita disposição. Ao contrário, difícil será encontrar hoje a capacidade de esfôrço que tinham os homens da Renascença. Mas *trabalhar,* para êles, não significava uma atividade fabricadora e racionalizada; significava desenterrar, arrancar, conquistar, apoderar-se. Essa atividade procurava mais o natural do que o artificial, o que já existia do que o que ainda era preciso inventar. A cupidez que incentivava as expedições, que levava ao oriente as caravelas do ocidente, punha na epopéia um pesado teor mercantil, sem todavia esvaziar-lhe o conteúdo de aventura, de jôgo, de brinquedo brutal, e sobretudo sem aproximá-las do que hoje chamaríamos de investimento econômico.

As causas dêsse estado de espírito podem ser encontradas na situação econômica do fim da Idade Média, e num entrechoque psicológico entre o espírito de aventura, que ainda subsistia, e o espírito burguês, ordenado, quantitativo, racionalizador, que ainda não impôs seus critérios. O fato é que a atividade produtiva não tinha posição de destaque entre os meios usuais de enriquecimento. Nos *Libri della Famiglia* de Leão Batista Alberti vê-se que eram os seguintes, por ordem de importância, os meios de enriquecer nos fins do século XV:

1.º A procura de tesouros.
2.º As heranças.
3.º O favor dos ricos e poderosos.
4.º A usura.
5.º O aluguel de cavalos.

A êsses meios relativamente pacíficos convém acrescentar o assalto a mão armada, que não repugnava aos nobres arruinados e ambiciosos, a julgar pelo que escreveu Zorn em sua

Crônica de Worms. O autor florentino acima citado também não se refere à procura do ouro pela alquimia, que até os fins do século XVI terá seus adeptos. A procura do ouro própria da Renascença não consistia no artifício e na fabricação, consistia antes na procura do *Eldorado*. O natural dominava o artificial, a descoberta sobrepujava a invenção.

Contribuía para êsse estado de espírito naturista a fascinação produzida pelas notícias fabulosas dos mundos descobertos, difundidas pelas recentíssimas editôras de Veneza, e lidas com avidez em tôda a Europa. Dificilmente pode ser avaliada, por um de nós bem nascido num mundo definitivamente esférico e desvendado, a febre que se apoderou dos espíritos audazes daquele tempo. Ponha-se o leitor, com um esfôrço de imaginação, na pele de um europeu do século XVI, e procure detectar as formidáveis ressonâncias produzidas pelas notícias dos mundos novos. Acrescente ainda à pura novidade o sal de um naturismo edênico — clima tépido, ouro abundante nas areias dos rios, homens inocentes, mulheres nuas — e terá uma idéia aproximada do impacto de energias instintivas, e da explosão de fôrças telúricas que caracterizaram as primeiras décadas do século XVI, e que imprimiram marca profunda na nova civilização.

O desejo de possuir bens materiais sempre acompanhou o homem, e como um aguilhão sempre o torturou, mas nessa época manifesta uma violência nova, um vigor nunca visto. A sorte do homem, o sentido da vida, o teor da civilização, tudo se orienta pelo ideal supremo do enriquecimento, e o têrmo "fortuna" passa por uma violenta variação semântica para exprimir êsse ideal. E enriquecer, tanto para a economia doméstica como para a riqueza das nações, é sinônimo de possuir metais preciosos. A chamada era mercantilista se caracteriza por êsse crisohedonismo, e os resultados funestos de tal mentalidade não se fazem esperar. A abundância do ouro, que no decurso do século XVI ganha volume dez vêzes maior, traz a alta de preços, desencadeia o processo de intervencionismo estatal, provoca o declínio econômico da Espanha, e por tôda a Europa espalha o mal-estar, a insegurança e a fome. "Em 1583, diz singelamente um historiador, morre-se de fome em tôda a Itália."

O humanista e economista Jean Bodin vê a correlação entre o afluxo de metais preciosos e a elevação de preços, mas não consegue libertar-se do dogma mercantilista, que é uma modernização do culto do bezerro de ouro: "A abundância do ouro e da prata, *que é a riqueza de um país*, em parte deve

desculpar a carestia da vida." (Grifo nosso.) E quase um século mais tarde, já no limiar do industrialismo de Colbert, ainda se encontra um Antoine Montchretien capaz de escrever estas sentenças: "L'heur des hommes consiste principalement en la richesse (...). Nous ne vivons pas tant par le commerce des élements que par l'or et l'argent. Ce sont deux grands et fidèles amis."

O Homem e a Terra.

6. O que terá acontecido no mundo? perguntaria a si mesmo o frade medieval, que acordou no século XVI e não consegue conciliar o que vê, ouve e lê, com o que aprendeu, digamos, na primeira Epístola de Pedro, onde três vêzes o Apóstolo se refere à corruptibilidade do ouro e da prata, e aos valôres mais altos com que foi pago nôsso resgate. O que terá acontecido? Temos a impressão de uma febre de naturismo, ou de uma volta à Terra, acompanhada de uma recuperação de vigor como no mito de Anteu; ou de uma descarga psíquica, para terra, como nos pára-raios, da alta tensão dos escrúpulos e temores que os medievais recebiam dos céus. Dir-se-ia que processou-se um desrecalque coletivo, uma liberação de energias instintivas, um repúdio dos padrões antigos que ensinavam a volta ao paraíso pelo caminho difícil das renúncias e pela porta estreita do céu. Agora o paraíso que se procura é antes o da integração com a Terra, do que o da reconciliação com o Céu.

Vimos atrás que a vida normal do homem deve transcorrer no quadro das relações que damos abaixo na ordem devida:

HOMEM — DEUS
Homem — A própria alma.
Homem — Os outros.
Homem — A natureza.

Escrevemos a primeira em maiúsculas para indicar não sòmente o seu primeiro lugar como também sua função de presidência. Não basta que Deus seja o primeiro servido, é preciso que em todos os outros atos e feitos humanos aquela relação Deus-Homem seja o diapasão fundamental.

Ora, o que a nova civilização inaugura, o que nosso frade percebe, com fortes apreensões, é uma subversão completa daquele quadro de valôres. Agora, a que se coloca em primeiro

lugar, e com função presidencial, é a relação Homem — Natureza. Até diríamos que essa relação é mais presidencial do que primacial. Expliquemo-nos: ninguém coloca a natureza, o cosmos, o mundo físico, a terra, acima de *si mesmo,* ou acima dos outros, ou acima de Deus; mas muita gente conseguiu e conseguirá colocar a relação consigo mesmo na direção do *si mesmo* exterior, como também colocará o amor do próximo nessa mesma perspectiva do homem-exterior, mas pertencente ao mundo físico, ao cosmos, do que ao homem pròpriamente dito. Não há portanto uma inversão total, que seria impossível, mas uma *naturalização* de tôdas as relações:

HOMEM — NATUREZA { Homem — Deus. / Homem — Si mesmo. / Homem — os outros.

Mas essa reintegração, ou essa reconciliação com a Terra pode ser feita de dois modos que darão a linha de oscilação da dialética dominante de tôda a Civilização Ocidental Moderna. Pode fazer-se por uma volta à terra como quem volta ao regaço materno, como quem volta à casa, como quem acha o endereço perdido, o paraíso de que fôra expulso. Essa integração supõe a existência de algum lugar ou a possibilidade de organização da vida nessa base. Daí a fascinação exercida sôbre as imaginações pelas terras da América recentemente descoberta, e daí também as utopias com que todo o mundo sonhava. Na organização econômica êsse impulso de volta à terra, ou essa atração telúrica se traduzirá no mercantilismo e no criso-hedonismo. E a atitude mental dos homens será mais a de quem procura encontrar o que já existe, o bem material escondido, do que a de quem procura *fazer* o seu mundo.

A segunda maneira de voltar à terra é a do dominador, a do inventor, a do criador, a do fabricador. A mais vigorosa expressão dessa posse da terra, nos últimos anos da Civilização Ocidental Moderna, é dada por Marx que tem, ao menos, esta semelhança com os Padres da Igreja: veio anunciar à sociedade a volta ao paraíso perdido: a volta pelo trabalho. Os doutôres da Igreja anunciaram a volta ao paraíso perdido também pelo trabalho espiritual ou ascese. Mas antes de Karl Marx já o mundo havia produzido a antítese de economia mercantilista e criso-hedonista no esquema da economia liberal, onde as intervenções estatais serão mínimas, e onde a riqueza das nações de-

pende muito mais do *know how,* espécie de categoria kantiana, do que do ouro e da prata "ces deux fidèles amis de l'homme".

O importante a notar neste caso, como em outras oscilações, ou dialéticas semelhantes, é o eixo comum de duas atitudes opostas. No caso presente êsse eixo é o do primado da relação Homem-Natureza.

Duas alegorias ilustrarão bem as elongações extremas do pêndulo civilizacional: de um lado temos as lendas do *Eldorado,* e de outro as proféticas caricaturas do *Brave New World.* Por esta ou por aquela porta, a do naturismo ou da tecnocracia, os homens vêm procurando o caminho do paraíso terrestre — terrestre demais. Não o encontraram. Mas se não conseguiram sequer um esbôço do Éden social, indubitàvelmente já conseguiram, nos campos de concentração e nos regimes totalitários, uma figura aproximada do Inferno.

O espírito quantitativo.

7. Já aludimos atrás à mudança da figura geográfica do mundo ocidental: de uma forma fechada sôbre si mesma passou para uma forma estrelada; de mediterrâneo para atlântico, de interiorizado para extrovertido, para explódido pelas pontas dos promontórios de aventura, por cima dos mares profundos. Tudo isto, e mais a descoberta do sistema planetário heliocêntrico, veio ao encontro do expansionismo interno do nôvo homem. O universo cresceu. Há mais terras além dos mares, mais mundos além dos céus.

Baixou então sôbre a nova civilização o Espírito Quantitativo, e mais espêsso e pesado dos espíritos. Quanto mais se afirma a mentalidade burguesa, racional e calculadora, mais se afirma o prestígio do Número. Com êste sinal vencerás, diz aos homens o nôvo espírito. Começa a diminuir a descoberta e a crescer a invenção. Já não basta achar, arrancar, tomar, conquistar; é preciso organizar, multiplicar e dividir. Já não basta ir buscar no Peru e no México os metais preciosos; a luta se trava agora nas metrópoles em tôrno dos problemas suscitados pelas riquezas e pelas necessidades dos homens. A maneira de enriquecer se transforma gradativamente: em vez da violência elementar e quase puramente muscular, arma-se agora o combate em têrmos de competição e de agilidade mental. Pululam na Europa os vendedores de idéias para enriquecimento, que são chamados *faiseurs de projets,* e que hoje

chamaríamos de técnicos de investimentos. Na maioria dos casos certamente serão impostores, mas alguns dêles eram realmente sagazes conselheiros em matéria econômica.

O Espírito Quantitativo encarnou-se em René Descartes, físico, matemático e filósofo; mas filósofo que vem inaugurar uma era de sujeição da filosofia à matemática e ao conhecimento empírico. A obra de Descartes nos dois domínios da ciência dava para abastecer de glória tôda uma equipe, ou tôda uma academia. E foi essa glória muito justamente conquistada naqueles domínios que lhe deu prestígio de filósofo e que, assim, lançou no mundo a má filosofia chamada cartesianismo, que será uma das mais fortes e características correntes de pensamento da nova civilização.

Entre as criações do gênio cartesiano convém mencionar uma que é bem representativa do Espírito Quantitativo da época. Trata-se da geometria analítica, que é uma disciplina, do domínio matemático, que estabelece a correlação íntima entre o léxico da geometria e o léxico da álgebra, ou da análise. Graças a essa prodigiosa e fecundíssima invenção, nós sabemos que a cada forma geométrica corresponde uma forma algébrica, bastando para isso referir a dita forma geométrica a um sistema de coordenadas. Tomemos, por exemplo, o sistema constituído por dois eixos ortogonais. Cada ponto corresponderá ao par de valôres numéricos de suas coordenadas; e a variação do ponto segundo uma lei geométrica corresponderá a uma variação dos valôres x e y segundo uma lei analítica. À noção de inclusão de um ponto numa curva corresponde a noção de satisfação da fórmula pelos valôres que a transformam em identidade; à noção de interseção de duas curvas corresponde a noção de resolução de um sistema de equações; à noção de inclinação da tangente corresponde a noção de valor da derivada. Inebriado com tão íntimos enlaces entre entidades geométricas e algébricas, o filósofo não hesitará em declarar que "tôdas as questões de qualidade se reduzem a questões de quantidade". E com isto o cartesianismo pulveriza o aristotelismo, reduzindo, ou pelo menos subordinando tôdas as categorias à categoria quantidade. Poderemos avaliar o que isto representou para a Civilização? Será preciso dizer, ao leitor menos iniciado em questões filosóficas, que Descartes se enganava ao pensar que estabelecia uma correspondência exata entre *formas* e *medidas*, quando na verdade estabelecia, apenas, a correspondência exata entre o que há de quantitativo nas

formas geométricas com o que há de quantitativo nas expressões algébricas?

Seja como fôr, foi poderosíssima a influência cartesiana na nova civilização. Quer o leitor um exemplo mais acessível? Qualquer *gráfico,* como por exemplo o que traçamos dos graus de febre nas diferentes horas do doente, é um exercício de geometria analítica, e portanto uma obra saída do cartesianismo.

John U. Nef, no seu livro *Alicerces Culturais da Civilização Industrial* (Presença, 1964), tem páginas muito instrutivas sôbre o advento do espírito quantitativo nos séculos XVI e XVII. Citando Lucien Febvre, diz que os contemporâneos de Rabelais tinham tão pouco interêsse por coisas numéricas que em geral não conheciam a própria idade com exatidão. E depois nos dá um curioso exemplo encontrado num documento raro que teve a felicidade de encontrar, e que representava uma contribuição preciosa para a história do comércio de carvão na Inglaterra do século XVI. Tratava-se de uma carta de Lord Burkhurst, Lord Tesoureiro, a Mr. Fanshaw, agente alfandegário. O tesoureiro queria saber quantos caldeirões tinham sido levados para fora da Inglaterra nos últimos sete anos. O agente alfandegário, ou algum de seus auxiliares, redigiu logo a resposta muito concisa: nos últimos sete anos tinham sido embarcados nos navios de Sua Majestade 95.557 caldeirões de carvão. Irritado com a falta de compreensão do agente alfandegário, Lord Burkhurst torna a escrever pedindo o número de cada ano. Com disfarçada irritação responde o agente alfandegário que o número de caldeirões por ano seria a sétima parte do total, isto é, 13.651.

> JOHN U. NEF: "Tal comentário sugere que êsses agentes alfandegários ainda não distinguiam entre a média do movimento e a taxa de aumento, distinção esta que Burkhurst compreendia claramente. A energia com que exigiu que a informação lhe fôsse prestada na íntegra, demonstra que, para êle, no século XVI, essa distinção era tão vital quanto o é, para nós, no século XX" (págs. 35,36).

Neste exemplo vê-se ao mesmo tempo a ingenuidade do agente alfandegário que ainda não era cartesiano, e a exigência nova que o Lord Tesoureiro formulava. Daí em diante diminuem o número de pessoas do primeiro tipo e cresce o do segundo. Os séculos XVII e XVIII serão famosos por suas

medidas. Em 1682 terminam os trabalhos encorajados por Colbert e dirigidos pelo astrônomo Cassini, e verifica-se que a França era menor do que pensavam. Luiz XIV cumprimenta os astrônomos acrescentando: "Je constate avec regret que votre travail m'a couté un bon morceau de mon royaume." Em 1735, quase nos mesmos dias, La Condamine na América do Sul, e Mauperuis na Lapônia, medem arcos de meridiano, e conseguintemente o raio da Terra! Medem-se pouco depois as distâncias da Lua e do Sol; determina-se a constante de gravitação e com essa constante e a lei de Newton calcula-se o pêso da Terra, o pêso da Lua, e o pêso do Sol!

Os entusiásticos seguidores do enciclopedismo, e mais tarde do positivismo, certamente sorririam se acaso encontrassem a palavra melancólica do Eclesiastes: *Nihil novum sub sole.* Como assim? Não sòmente são novas as coisas sob o Sol, como o próprio Sol é nôvo, no centro do sistema planetário, e agora novíssimo com os certificados de pesos e medidas que recebe das mãos do homem. Descobrem-se novos planêtas, galga-se o espaço imenso medido em anos-luz que nos separa da estrêla mais próxima, Alfa do Centauro, e agora, com licença de sua senhoria Augusto Comte, que reprovava êsse tipo estéril de pesquisa, determina-se a composição química do Sol e das estrêlas com a análise espectral inventada por Fraunhofer.

Neste ponto da história estamos nos antípodas do naturismo da Renascença. Tudo agora é fazer, fabricar. Antes da grande revolução industrial, no processo do conhecimento humano Emmanuel Kant opera o que êle chamou revolução coperniciana do conhecimento, e passa a concebê-lo como uma fabricação. É o espírito que racionaliza, que molda com as formas *a priori* a matéria que o mundo externo fornece. Antes da industrialização da Inglaterra, Kant industrializou o conhecimento. Mais tarde Karl Marx fará do homem um ser essencialmente fabricador: *homo faber.*

Na continuação dos anos e dos séculos, o espírito quantitativo sutiliza-se no domínio econômico. O ouro e a prata ainda agradam, mas o que mais fascina o homem moderno dos últimos anos já não é a substância pesada e extraída da terra, é antes a idéia do acréscimo relativo, do progresso medido *pelo valor da derivada.* Ninguém teve a idéia de bordar uma bandeira que representasse a Civilização Moderna, por seus símbolos mais expressivos, na grande Exposição Universal de 1900. A

nossa sugestão seria a seguinte: contra um fundo verde-esmeralda destacar-se-ia o símbolo do século

$$\frac{dx}{dy}.$$

Tudo é derivada. Progresso, velocidade, produtividade, juros, tudo é acréscimo relativo, variação percentual, derivada de uma certa função envolvendo grandezas várias. Tudo é derivada.

A descoberta do homem.

8. Voltemos ao século XVI e tornemos a examinar a descoberta da antiguidade pagã pelos humanistas. Êsse fenômeno, com seu caráter culturalista, requintado e superficial, que se tornava fàcilmente pedante, parece oposto ao naturismo a que atrás nos referimos. Além disso, se um dos principais ideais da época era o do enriquecimento, como conciliá-lo com o estafante estudo das línguas antigas e dos esquecidos autores clássicos? E também, como conciliar êsse estudo com a vida mundana e as festas das côrtes?

O fato é que, nos mesmos dias em que as caravelas abriam o caminho do futuro, as academias inauguradas em tôda a parte abriam o caminho do passado, mas do passado remoto, visto por cima do passado recente. E ainda mais desconcertante era o fato de não serem duas espécies de gente que realizavam as duas espécies quase opostas de feitos. Freqüentemente eram os mesmos homens que praticavam o negócio, a expedição, as armas e o humanismo. A prova mais curiosa dessa extraordinária superposição, ou dessa ainda mais extraordinária presunção, se encontra no famoso livro do Conde Baltazar Castiglione, *O Cortesão,* publicado em 1528 e *traduzido em tôdas as línguas da Europa!* Nesse livro inacreditável são proporcionados conselhos de bom-tom aos freqüentadores das côrtes.

CONDE BALTAZAR CASTIGLIONE: "Eu desejo que nosso homem da Côrte tenha instrução das letras, acima da medíocre, ao menos daquelas que se chamam belas-letras; e que saiba não sòmente o latim mas também o grego, em atenção à multidão e à variedade de divinos escritos que existem nessa

> língua (...); que seja versado nos poetas, igualmente nos oradores e historiadores, e além disso adestrados em escrever, em verso e prosa, principalmente em nossa língua vulgar, porque, além do contentamento que êle mesmo terá, não lhe faltarão assuntos agradáveis na conversa com as damas, que geralmente apreciam essas coisas. Eu não ficaria satisfeito com o nosso cavalheiro se também não fôsse músico, e se, além da capacidade e do hábito de ler as partituras, não soubesse tocar diversos instrumentos (...) Há ainda uma coisa que considero muito importante, e por isso o nosso cavalheiro não deve desprezá-la: é o talento de desenhar e o conhecimento da pintura (...) Espero também que seja um perfeito cavalheiro em tôdas as selas (...) No que toca os torneios, os passos d'armas, as corridas entre barreiras, seja êle um dos bons entre os melhores franceses; no jôgo dos paus, na corrida de touros, no lançamento de dardos, seja excelente entre os espanhóis (...) Convém ainda que saiba saltar e correr. Um outro nobre exercício é o jôgo da palma..." (Cit. por Roland Mousnier, *Le XVI et XVII Siècles, Histoire Générale des Civilizations*, P.U.F. 1954, pág. 11.)

Como se explica o sucesso de livro tão espantosamente vazio? Não desejamos que o leitor se sinta obrigado a acreditar que muitos, entre os leitores do Conde Castiglione, preenchiam aquelas exigências. Havia nesse tempo uns poucos homens que procuravam realizar a acumulação de tôdas as virtualidades da alma racional, como pretendessem *universalizar o indivíduo*. Mas a maioria, evidentemente, não conseguia preencher um décimo daquelas condições, o que ainda torna mais enigmático o sucesso do livro. Além disso, a futilidade de motivação freqüentemente lembrada pelo Conde Castiglione contrastava com a severidade dos estudos. Nunca se estudou tanto por tão superficiais e frívolos motivos! Eis como tinha seu tempo de estudos dividido um menino de 14 anos no século XVI:

> ROLAND MOUSNIER: "Acordamos às 4 horas, e depois da oração vamos para a aula... Temos lições sem interrupção até às 10 horas. Depois de meia hora passada a corrigir às pressas as nossas notas, jantamos. Depois do jantar, para nos distrair, lemos Sófocles, Aristófanes, ou Eurípe-

des; às vêzes, Demóstenes, Cícero, Virgílio ou Horácio. À 1 hora voltamos à classe. Às 5, recolhidos em nossos aposentos, revemos as notas e recordamos as passagens citadas nos cursos. Isto nos leva até às 6 horas. Ceamos, e lemos ainda algum grego ou latino..." (Cit. por Roland Mousnier, *op. cit.* pág. 24.)

Talvez possamos dar agora uma resposta satisfatória: o denominador comum entre as grandes viagens, as descobertas científicas, o humanismo ao mesmo tempo frívolo e fervoroso, a variedade de talentos, o sucesso do livro a par da impossibilidade de segui-lo, *é a afirmação do homem.* O segrêdo daquele livro ridículo está no que propõe, e no modo de valorizar o homem. Valoriza como todos querem valorizar e serem valorizados. Para dar maior realce a êsse antropocentrismo cultural, era necessário repelir enèrgicamente a civilização adjacente. Assim é que o maior atrativo das terras novas, como se lê nos autores do tempo (Montaigne, por exemplo), residia no fato de estarem *fora* do contôrno geográfico da civilização cristã; o grande atrativo dos autores gregos e latinos, que nunca foram tão lidos, residia no fato de estarem *fora* do contôrno cultural e histórico da cristandade.

O mundo ocidental continua a considerar-se cristão, mas não se considera já uma cristandade, isto é, uma civilização realmente e vitalmente marcada com os critérios e valôres do cristianismo. As naus levam ainda a cruz nas velas, os navegantes levam ainda a fé, mas o empreendimento e as glórias alcançadas são mais humanos e naturais do que as divinas e sobrenaturais. O têrmo "cristandade" quase desaparece. Camões, que demonstra um agudo senso cristão, e até uma alta espiritualidade do Dom de Ciência, nos cantos em que mostra os desconcertos do mundo, e chora em Babilônia com saudades de Sião, canta a glória dos *Lusíadas* em forma renascentista e carregada de imagens pagãs. Duas vêzes apenas, em oito mil oitocentos e oitenta e oito versos, emprega o obsoleto vocábulo: cristandade.

O que estará acontecendo no mundo? pergunta a si mesmo o frade que imaginamos despertado no século XVI depois de trezentos anos de êxtase. Supondo-o mais perspicaz do que o vulgar dos homens, não será a mudança das vestes, nem será o mosquete ou o arcabuz que o levam a tão perplexa indagação. A descoberta da América lhe traria admiração sem

inquietação, porque não é mais um continente ou menos um mar que irá pesar na consciência de um cristão. A notícia de que a Terra gira em tôrno do Sol também não é de molde a abalar nosso religioso, porque a glória de Deus não dependeu nunca de epiciclos ou elipses. Aliás, apesar dos trezentos anos de sono, nosso frade lembrava-se de uma passagem da *Suma Teológica,* no tratado sôbre a Trindade, qu. 32. art. 1, onde Santo Tomás, com a maior simplicidade, se desprende da teoria dos epiciclos e anuncia que pode haver uma explicação mais simples para o movimento dos planêtas.

A miséria moral que anda pelo Vaticano, com tôda a sua opressiva tristeza, não o faz esquecer a promessa de Cristo: as portas do Inferno não prevalecerão contra a Igreja. Tudo isto que se vê é o mesmo que se viu. Há entretanto *uma coisa,* um estado de espírito que anda no ar, que preocupa o homem de Deus. Entre as muito belas descobertas dêsse tempo, os homens se gabam de uma que é a síntese de tôdas:

> ROLAND MOUSNIER: "A arte toma um caráter nôvo (...) O assunto principal é o homem, e no homem o belo corpo humano. Essa arte, mesmo quando trata de assuntos religiosos, é pagã. (...) Beleza do corpo humano, triunfo do homem em sua radiante fôrça, horror ao sofrimento, à compaixão e à resignação... o senso do cristianismo se perde nessa arte onde o orgulho e o prazer transbordam.
>
> ....
>
> A Renascença científica é uma descoberta da Natureza e do Homem.
>
> ....
>
> A Renascença se encerra por um período de crise, função da crise do capitalismo, da crise do Estado, das longas guerras de religião, e da noção de Infinito. A crise começa na Itália desde a tomada de Roma, nos outros lugares mais tarde, na França antes da noite de São Barlomeu (1572). A arte volta-se para o barroco. O humanismo, desenvolvendo uma de suas tendências constantes, termina num ceticismo naturista. Montaigne (*Essais,* 1596-1599) rebaixa a razão humana ao nível das almas animais. Arruína a antiga concepção da Criação: Deus criador, os Anjos, o Homem, e depois o resto das criaturas. Não atribui a Deus nenhuma ação num mundo onde reinam o acaso e o desconcêrto. Põe na vida de cada dia a religião

de tal modo marginalizada que por fim se torna inútil na direção do humano comportamento. A natureza se basta. Apesar de suas insuficiências, a nossa razão, nosso juízo pessoal, no fim de contas, é a única coisa com que podemos contar, a única regra de pensamento e de conduta. Na crise que se alargava, restava entretanto o Homem." (*Op. cit.* págs. 30-46.)

Será que descobriram realmente o que anunciam? E isto que resta será realmente o Homem, integralmente concebido, ou pelo menos visto sob o ângulo mais específico?

Ouvindo as nossas interrogações, o frade da alegoria balança a cabeça gravemente e responde com malícia e melancolia: — *Videtur quod non, videtur quod non...*

Sim, mas descoberta do homem-exterior.

9. Se voltarmos atrás à Parte II dêste volume, encontraremos em Santo Tomás a explicação do nôvo humanismo que se firmou no mundo ocidental: *"unde non recte cognoscentes seipsos, non vere diligunt seipsos, sed diligunt illud quod seipsos esse reputant"*. Não se conhecendo a si mesmos retamente, não se estimam a si mesmos verdadeiramente, mas se estimam pelo que pensam que são. E de que modo se enganam sôbre si mesmos? Responde Santo Tomás que se enganam por considerarem o *homem-exterior* o principal de si mesmos. E aí está o ponto nevrálgico do trágico equívoco da nova civilização: a descoberta do homem é feita na perspectiva do homem-exterior. E é nisto que consiste, essencialmente, o *individualismo* que marca tôda a Civilização Ocidental Moderna em tôdas as suas antitéticas manifestações, desde as do mais desvairado liberalismo até o mais desvairado socialismo. Tudo isto sai da mesma cêpa: a valorização do homem segundo o homem-exterior.

CAPÍTULO II

O INDIVIDUALISMO

Os homens universais da Renascença.

1. Voltemos a estranhar o fenômeno expresso pela citação tirada de Castiglione, no capítulo anterior, isto é, o fato de exigências tão árduas serem dirigidas a personagens tão fúteis e tão superficiais; e o fato de ter feito enorme sucesso aquêle inacreditável livro. Quando se pensa num Tomás Morus, santo varão, possuidor de virtudes heróicas; ou quando se pensa no grupo de estudiosos estimulados por Aldo Manucio, o grande editor de Veneza, entre os quais figuravam Erasmo de Rotterdam, compreende-se o fervor com que foi feito o enorme trabalho cultural.

Do ponto de vista que aqui mais nos interessa, entretanto, a mediocridade de Castiglione e de seus leitores é índice muito mais significativo. Não exprime apenas um movimento intelectual, mas manifesta, traduz o ideal, a aspiração de uma época. Como já tem sido dito por muitos autores sérios, a característica da nascente civilização foi a da afirmação do Homem, a da valorização do Homem, a da emancipação do Homem. E como êsse nôvo culto precisava de exemplares, de arquétipos, que publicassem e difundissem com a fôrça da evidência o nôvo ideal, surgiram êsses homens de talentos e aptidões multiplicados que só num ambiente de intensa vitalidade, e de agressiva afirmação, como no da Renascença, podiam manifestar-se; e surgiu, concomitantemente, a propaganda vulgar dêsse ideal, mostrando, pela própria vulgaridade, a extensão e a importância civilizacional do *Exemplar*.

Êsse *Exemplar,* que Burckhardt chamou de *homem universal,* procurava a valorização do indivíduo pela realização de tôdas as perfeições, de tôdas as virtualidades da alma humana em cada indivíduo, como se cada um devesse realizar, por soma, por acumulação, por desdobramento de manifestações, o arquétipo platônico, ou a variedade que se realiza de fato na espécie, ao longo da história. Ou então, diremos de outro modo que nos parece mais importante, em vez de procurarem o valor humano na integridade interior, na inteireza moral ou na plenitude de graça, procuravam a excelência do homem na soma de títulos exteriores, alguns mais nobres, como o gôsto da poesia e da música, e outros menos espirituais como a habilidade de superar ou igualar os franceses em qualquer sela.

Um exemplo famoso de homem universal nos é proporcionado pela figura de Leonardo da Vinci que pintava, esculpia, modelava, edificava, escrevia, fazia experiências em mecânica, hidráulica, ótica, e entre diversos outros talentos e ocupações sonhava como o homem-voador. Mas Leonardo da Vinci é homem de estatura pouco vulgar, e em qualquer época deixaria uma impressão fabulosa. Menos conhecido do que êle, e por isso mais significativo, foi James Chrichton (1560-1583) chamado o *Admirável Chrichton,* que na idade de 17 anos tinha percorrido todo o círculo dos conhecimentos humanos, falava e escrevia em dez línguas, possuía bem o desenho e a pintura, era exímio na equitação, na esgrima, dançava e cantava *à ravir,* tocava diversos instrumentos de música, praticava os cálculos matemáticos e além disso era dotado de grande beleza física e de fôrça muscular pouco comum. Mas o exemplo mais característico do "homem universal" da Renascença nos é dado por um burguês de Florença, filho e neto de negociantes, que deixou um livro completo e merecidamente esquecido.

JACOB BURCKHARDT: "... antes de começar a expor a vida e a cultura do século XV (...) parece-nos oportuno esboçar o retrato de um dêsses homens protéicos: Leão Batista Alberti (...) Desde sua infância, foi Leão Batista o primeiro em tudo o que fôsse digno de encômios; de sua habilidade em tôda a sorte de exercícios físicos contam-se coisas incríveis: saltava de pés juntos por cima de um homem; na Catedral, atirava ao ar uma moeda que ia retinir na mais alta das abóbadas; debaixo de suas pernas se submetiam, tremendo, os potros mais xucros. Três coisas, di-

zia êle, queria fazer sem sofrer censura dos homens: o andar, o cavalgar e o falar. Aprendeu música sem mestres (...) estudou direito vários anos até grave enfermidade produzida pelo esgotamento (...) Dedicou-se ao estudo da Física e da Matemática, e adquiriu tôdas as habilidades imagináveis inquirindo artistas, eruditos, artesãos de tôdas as classes, incluindo os sapateiros, sôbre os segredos e experiências de seus ofícios. Paralelamente dedicou-se à modelagem e à pintura (...) E especial admiração causava sua mágica câmara escura em que se viam a Lua e as estrêlas... Reconhecia também o valor das criações alheias vendo algo de divino em tudo o que a mente humana produzia sempre que, de um modo ou de outro, se inspirava na lei da beleza. Acrescentava a isso sua atividade literária, iniciada com obras sôbre temas de Arte, que constituem marcos e testemunhos fundamentais da Renascença, sobretudo na arquitetura; a esta logo se seguiram poemas latinos, curtas novelas e outras composições (...) discursos festivos, elegias e éclogas; em italiano escreveu uma obra *Sôbre o Govêrno de Família,* dividida em quatro livros, e uma oração fúnebre pela morte de seu cão. (...) Como sempre acontece com os homens verdadeiramente pletóricos de vida, Alberti partilhava com todos o que tinha e o que sabia, sem cálculos nem reservas, e tornou pùblicamente gratuitos seus inventos mais notáveis (...) Sua biografia deixa finalmente conhecer a raiz última de seu ser: uma sensibilidade extremada, e quase diríamos nervosa; e sua capacidade de sentir em união com as coisas. A contemplação das árvores belas fazia-o chorar. (...) Não é de estranhar que, sabendo-o em tão íntima e misteriosa comunicação com a Natureza, lhe atribuíssem o dom do pressentimento (...) É desnecessário dizer que tôda a sua personalidade era penetrada e sustida pela mais enérgica vontade. Como os grandes homens da Renascença, Alberti dizia: *Os homens podem conseguir tudo por si mesmos, desde que o queiram.*" (*La Cultura del Renascimento en Itália,* Ed. Escelicer, Madri, 1941, págs. 92-93.)

Antes de qualquer outra consideração, chamamos a atenção do leitor para os atingimentos incríveis dêsses homens, ainda que descontemos os possíveis exageros; e tiramos uma con-

clusão muito construtiva, sobretudo para os professôres e dirigentes: o homem é realmente capaz de fazer dez vêzes mais do que ordinàriamente faz se encontrar a estimulação do ambiente. Todo o mundo sabe disto, mas cremos que saberá de um modo mais vivo depois de observar os homens pletóricos da Renascença.

Burckhardt, muito impròpriamente, chama de "perfeição da personalidade" o ideal procurado pelos homens da Renascença; seria melhor dizer "perfeição da individualidade".

Há no fenômeno uma real e vigorosa valorização do homem; mas infelizmente atravessada, desviada, prejudicada por um êrro de perspectiva, e êrro brutal. Em primeiro lugar a valorização é feita de fora para dentro, com primazia dada ao Homem-Exterior; em segundo lugar, por via de conseqüência, a valorização renascentista apregoa um violento ideal de autonomia bem caracterizado por essa tentativa de realizar num só indivíduo os atributos que normalmente são realizados por muitos, e na tentativa limite de realizar tôdas as virtualidades do ser humano sem necessidade dos tantos bilhões de sêres que a espécie produz e a história concatena. Êsse êrro brutal se chama INDIVIDUALISMO, e será infelizmente o principal constitutivo da Civilização Moderna. O nome dêsse êrro veio da valorização do indivíduo, mas é preciso notar cuidadosamente que a raiz primeira, o êrro anterior consistiu na valorização primeira do homem por aquilo que não é o principal. O nome mais expressivo e menos ambíguo de tal êrro seria o de EXTERIORISMO.

Essa distinção é mais importante do que parece, porque na continuação dos anos e dos séculos o indivíduo pletórico vai transformar-se em indivíduo protegido pelos direitos e pelas leis da cidade, e até, mais tarde, vai transformar-se no abúlico átomo social, que mal dá conta de seu ofício, e que transfere para o coletivo e para o Estado os arquétipos dos homem, *sem todavia deixar de valorizar cada vez mais as coisas exteriores* em detrimento daquelas que dão ao homem a unidade e a integridade psicológica e moral.

A conexão que já conhecemos entre êsse exteriorismo e amor-próprio, ou entre êsse humanismo renascentista e o ressentimento ou orgulho coletivos, fica patente para o historiador.

ROLAND MOUSNIER: "Entre os humanistas da Renascença, sobretudo na Itália, evidencia-se o império do orgulho, a afirmação do *eu*, a dilatação do indivíduo que arde por viver tôdas as vidas imagináveis, que sonha ser o rei do Universo, quase Deus. Cada homem quer se tornar único. A alegria se encontra no poder, no sentimento de si mesmo, que a ação proporciona, no alargamento de si mesmo que é a FAMA. O homem deve pois ser *universal*. (...) Um individualismo desvairado, tal é o humanismo da Renascença. Na Itália ela se torna a *virtú*, a vontade do poder. Tôdas as ações devem ter um caráter de grandeza e forçar a admiração." (*Op. cit.* pág. 18.)

Menos sensível ao fenômeno do individualismo, provàvelmente por causa de sua própria filosofia, um outro historiador descreve assim a transformação renascentista:

HENRI PIRENNE: "Ao ideal ascético se substitui um ideal puramente humano, e êsse ideal em sua mais bela expressão se acha na Antiguidade. O humanista toma o lugar do clérigo como a *virtú* tomou o lugar da piedade." (*Histoire de l'Europe*, Alcan, 1936, pág. 393.)

E aí está, nesse pequeno tópico, uma expressão que, em sua inocência, esconde tôda uma tragédia. Diz o historiador que o ideal histórico tornou-se *puramente humano*. E agora, se o leitor tiver essa paciência exemplar com que sempre contamos, voltamos atrás, à Parte II, cap. II, parágrafo 4, e aí veremos o que acontece quando o homem sai à procura do "puramente humano". Para não sentir a incômoda presença de alguma heteronomia, ou de alguma universalidade, êle mergulhará na direção do princípio individuante, do ininteligível, e buscará nas coisas sensíveis ou exteriores o centro do homem puramente humano, sem observar que êsse centro é antes de tudo excêntrico.

Mais adiante, o mesmo historiador continua:

HENRI PIRENNE: "Se a Renascença se libertou da moral ascética da Idade Média, não a substituiu por nenhuma outra. As almas mais altas e mais fortes se impuseram um ideal de virtude e de honra; a glória foi para outros o móvel dominante; mas a maioria não parece ter obedecido a outras regras senão as do próprio interêsse, e deixaram-se conduzir por suas inclinações e paixões. O afrouxamento

> dos laços conjugais, a freqüência dos assassinatos, dos envenenamentos, das perfídias de tôdas as espécies em todos os graus da escala social, provam uma incontestável crise moral. Vê-se, no entanto, surgir no meio dessa desordem o sentimento da liberdade individual, e o da dignidade do homem, da beleza, da energia, e da responsabilidade de cada um diante de sua própria consciência. Será exagerado prestar à Renascença uma homenagem, por ter ela pressentido que a moral não pode consistir ùnicamente num código de preceitos, e que, para ser completa, é imprescindível a livre adesão da personalidade?". (*Op. cit.* página 401.)

Parece-nos um pouco forte, para um historiador do nível de Henri Pirenne, atribuir à Renascença a descoberta de que a moral não pode ser ùnicamente um código de preceitos. Esquematizar por esquematizar, poderíamos nós dizer que foi a Renascença que trouxe, com o advento de moral burguesa, o "código de preceitos" para o antigo lugar da moral. Mais adiante voltaremos a êsse ponto. Mas antes de continuar nossas pesquisas, consignemos uma reflexão ditada por aquela passagem de Pirenne: é impossível dizer qualquer coisa sôbre a Renascença sem exibir sua filosofia e sua religião; e é impossível, mesmo para um grande historiador, dizer alguma coisa acertada sôbre o espírito da Renascença, se sua filosofia não é boa e sua religião é uma anti-religião ou coisa parecida. E por quê? Porque a Renascença foi um fenômeno profundamente religioso (ou anti-religioso se preferem); diríamos até mais religioso do que a Reforma, que ao menos expandia aos quatro ventos a consciência religiosa ferida.

Revolução interna do homem, rotação, conversão ao Homem-Exterior, Individualismo, eis os nomes da alma coletiva daquele período histórico. Ou então antropocentrismo será o nome do nôvo regime que destrona Deus e coloca ostensivamente o Homem no centro da civilização. Lembrando porém que o próprio homem se descentrou, o que, por conseguinte, não é bem o ser feito à imagem e semelhança de Deus que se coloca no centro da civilização, mas o Homem-Exterior, conclui-se que seria mais próprio o nome de *antropoexcentrismo.*

O individualismo, como veremos, ou melhor, como se viu abundantemente, é um itinerário errado na descoberta do Homem. Colombo errou, pensando que descobrira o caminho

da Índia, porque descobrira uma coisa muito maior: um Mundo Nôvo. Mas o "humanismo" da Renascença equivocou-se sôbre a Índia da alma humana, e acabou descobrindo o Homem Velho, que é menor do que o Homem.

Erros graves comprometem as gloriosas conquistas.

2. Não percamos de vista o conselho de Pascal: não é bom lembrar a miséria humana sem lembrar sua grandeza, e reciprocamente. Não percamos também de vista o fato de não poder o homem, nesta vida, errar totalmenet, ou errar puramente e sem mistura de acêrto. No caso vertente, o que dói justamente na crise renascentista é a *corruptio optimi:* os erros graves se cruzam com as mais positivas e gloriosas conquistas, com dois gravíssimos inconvenientes: o primeiro foi o de envenenar, o de desviar êsses mesmos feitos, tornando-os menos proveitosos; o segundo foi o de encorajar a filosofias que pretendem mostrar que o egoísmo competitivo é mais fecundo do que o amor, com a fiança dos "bons resultados" que ninguém poderá em são juízo contestar. Nós diremos que melhores seriam êsses resultados dentro de uma civilização menos carregada de radioatividade do amor-próprio; dirão êles que ainda melhores resultados seriam conseguidos se o cristianismo remanescente não tivesse entrado em conflito com o *élan* criador do nôvo mundo. Sendo a história irreversível, não podemos evidentemente tirar a limpo experimentalmente essa dúvida. O que podemos é ver, em tôrno de nós, em tudo, os entraves terríveis criados pelo amor-próprio e pelo *élan* vivido individualmente, para bem avaliarmos o quanto foi catastrófico, para a Civilização Ocidental em crise de crescimento, essa carga de ressentimentos transformada em motor civilizacional.

Culto da fama e da glória.

3. Dissemos atrás que o chamado "individualismo" da Renascença, e da C.O.M, foi antes de tudo uma exaltação do Homem-Exterior. Uma das conseqüências imediatas dêsse estado de espírito, que podia ser calculada *a priori* com a precisão dos eclipses, foi abundantemente manifestado pela história: o culto da Fama e da Glória. Pode-se dizer sem exagêro que êsse é um dos traços que mais caracterizam o homem da Renascença, em contraste com o medieval. Todos se extrovertem, e de tôdas as maneiras. Poetas e prín-

cipes, humanistas e guerreiros, negociantes e artistas, todos clamam, todos procuram o adôrno, a nomeada, a estridência, a dilatação, a visibilidade. Nascida por contradição do flanco de um outro mundo, em que se pregavam renúncias e humildades, a Renascença se afirma com uma insolência de certo modo pueril, e com a brutal vaidade que ainda não sentiu o cáustico do ridículo. Na Itália o culto da fama vinha de longe, e quase se pode dizer que nunca houve, sob êsse ponto de vista, uma ruptura ou descontinuidade total entre Roma dos Papas e Roma dos césares. Dante desce aos infernos na companhia de Virgílio. Petrarca não tenta sequer esconder a sensibilidade aos louros da nomeada; mas à medida que se aproximam os tempos da *Rinascita* tornam-se mais freqüentes, mais generalizadas as práticas de publicidade ao serviço do engrandecimento individual.

> BURCKHARDT: "Durante a guerra de Milão e Veneza, de 1451 a 1452, entre Francisco Sforza e Tiago Piccinino, figurava no Quartel General dêste último o literato Porcellio, a quem o rei Afonso de Nápoles dera o encargo de redigir uma *Memória*. Foi escrita, em um latim não muito puro, mas fácil, no estilo empolado dos humanistas da época, e inspirava-se principalmente em César, com discursos intercalados, relação de feitos produzidos, etc. etc.; e como desde cem anos se vinha discutindo sèriamente qual era o maior, Cipião da África ou Anibal, os dois contendores, Sforza e Piccinino, passaram a ser designados ao longo da obra com os nomes daqueles heróis. A informação sôbre o exército milanês tinha de ser igualmente objetiva, razão pela qual o sofista solicitou audiência a Sforza e conseguiu que lhe fizessem passar as tropas em revista. Porcellio fêz um elogio caloroso de tudo e prometeu transmitir à posteridade o que tinha visto. (...) Onde se torna mais nìtidamente manifesta a preparação pessoal do guerreiro, é naqueles duelos (...) integrados nos costumes da época, entre dois ou vários contendores. O vencedor podia contar com tôda a segurança com a glorificação que não se usava nos países do norte: a dos poetas e humanistas. Já não é o julgamento de Deus que se manifesta nesses combates, e sim o triunfo da personalidade." (*Op. cit.* pág. 68.)

Fora da Itália, sobretudo na era medieval, cada grupo ou classe social vivia para si, com seu próprio sentimento de honra de classe. A fama poética dos trovadores e dos mestres cantores, por exemplo, só existia dentro da classe dos cavaleiros. Na Renascença, ao contrário, a Fama quer o mundo e a posteridade. A invenção da imprensa, combinada com êsse exibicionismo que alguns autores chamam de "afirmação da personalidade", deu início ao fenômeno da propaganda.

Uma das primeiras distorções introduzidas na história por essa técnica da publicidade foi a do nome dado às terras descobertas por Cristóvão Colombo. Um florentino chamado Amerigo Vespucci, que tomara parte em algumas expedições depois do genovês, teve a habilidade de difundir as narrações de suas aventuras, e de mostrar que aquelas terras deviam ser designadas como um mundo nôvo. Tomando conhecimento dessas publicações, o sábio alemão Martinho Waldesec Müller anuncia ao mundo que Vespucci descobrira um mundo nôvo. O humanista Rigmann deu-lhe o nome latinizado de *Terra América,* em homenagem ao florentino. E o nome pegou.

A propaganda, alimentada pela arte dos poetas e pela técnica dos editôres, começou com a exaltação dos feitos pessoais. O homem da Renascença tinha fome e sêde de evidência. Sua mentalidade se marcava por um transbordamento de sensibilidade, e por uma ânsia de visibilidade, sucesso e prestígio, tornados valôres absolutos, independentes da moralidade. A história moderna do candidato que queria que falassem dêle, ainda que mal, começou realmente nos dias da Renascença. O ansioso de glória quer que falem de si, qualquer que seja o modo ou o tom. No preâmbulo de Maquiavel a suas *Histórias Florentinas,* o autor censura seus predecessores, Aretino e Poggio, pelo comedimento que tiveram quando silenciaram certos fatos.

MAQUIAVEL: "Equivocaram-se, demonstrando que conheciam mal a ambição dos homens, e seus desejos de perpetuar o nome. Quantos já houve que, não podendo destacar-se pelas coisas dignas de elogio, tentaram chegar a êsse fim por caminhos ignominiosos! Os escritores mencionados não levaram em conta que os atos, que por si mesmos possuem grandeza, como os dos Regentes e dos Estados, parecem sempre merecer mais elogios do que censuras qualquer que tenha sido a natureza do resultado."

Por isso, um Lorenzino de Médicis assassina o duque Alexandre de Florença, seu parente e soberano. E não estará também longe dessa mesma avidez de sucesso a explicação dos monstros de perversidade que abundam nesse tempo.

Inflação do eu-exterior.

4. O individualismo não é a valorização da personalidade, no sentido autêntico e cristão do têrmo. Um historiador como Burckhardt descreve alguma das conseqüências do individualismo num capítulo intitulado "*A perfeição da Personalidade* (*op. cit.* pág. 91) justamente porque a cultura de nosso tempo deixou para trás, esquecido, o conceito de *pessoa,* e deu ao têrmo "personalidade" um sentido de caracterização superficial. O têrmo "pessoa" tinha passado por um processo semântico, na Idade Média, no sentido da máxima interiorização; agora, na Renascença, dá outra meia volta e torna a ganhar sentido de exteriorização. Torna a ser o que fôra na Grécia: a máscara; ou, como sugere Jung no seu mapa de instâncias psíquicas, volta a ser a face extrovertida do que somos ou desejamos ser para os espectadores. Em si mesma, a variação de sentido de um vocábulo não tem maior importância, sendo o uso a regra principal, senão ùnica, da linguagem. No caso presente, entre muitos outros, a mudança do sentido é fortemente significativa de mudança de atmosfera cultural. Além disso, cumpre notar que o processo não atingiu o têrmo em todos os níveis da cultura, apagando totalmente a significação anterior do têrmo. Ao contrário, a significação anterior permanece a mesma, com algumas conotações a mais ou a menos, nos ambientes de cultura católica. Não foi inventado outro têrmo para significar *pessoa* e *personalidade,* no sentido clássico. E o resultado dessa superposição, que se verifica em muitos outros casos, é a turvada atmosfera de vertiginosas ambigüidades que até hoje respiramos.

O individualismo não é a valorização da personalidade; é uma valorização oblíqua do Homem. Valorização segundo algo que não é o principal. Por via de conseqüência, e na lógica do nominalismo, é antes uma valorização do Homem-Particular, tomado na perspectiva do Homem-Exterior. O resultado visível é uma *inflação do homem.* Os exemplos anteriores e mais os que daremos a seguir, mostram sem possibilidade de dúvida que o homem da Renascença é um homem *inflado.* Cheio de si. *Rempli de soi-même.* Em têrmos de psicologia do amor-próprio

diríamos que essa inflação do corpo, da roupa, dos feitos, é a projeção de uma *inflação do eu,* ou uma *inflamação do amor-próprio.* Na continuação do processo a inflação do eu se transformará em cisão, em desdobramento, em conflito, e em inimizade entre o eu e o eu.

No momento estamos ainda em veia de otimismo, a festejar a descoberta do Homem; mas já se adivinha, ou melhor, já se vê a continuação. A estridência dos feitos, a exuberância dos adornos, a multiplicação dos prazeres, mais grosseiros uns, mais requintados outros, o luxo, o fausto, a pompa, o sibaritismo — todo o aparato, enfim, da inflação do corpo, ou todo o equipamento de guizos amplificados da mesma essencial vaidade de todos os tempos, faz da Renascença uma festa pesada, espêssa e extremamente onerosa.

Os escândalos na côrte Romana.

5. A côrte pontifícia transformara-se em lugar de intrigas e prazeres; e sob o pêso do seu inimigo mortal, o mundo, o mundo da pompa e do primado das coisas exteriores, a Igreja sofria. Séculos de vinculação com o poder inocularam na côrte de Roma os venenos do nepotismo, do sibaritismo, do mundanismo e do naturalismo.

> L. Cristiani: "Religião, política, diplomacia, estavam desde muitos séculos tão estreitamente ligados que parecia impossível, a não ser por milagre, desvencilhar êsses laços e aplicar os necessários remédios aos males de que sofria a Igreja." (*L'Église à l'époque du Concile de Trente*, Bloud & Gay, 1948, pág. 31.)

E para nós, que hoje vivemos o milagre que se realizou, é difícil, é quase impossível imaginar os costumes daquela época. Desde os tempos do Grande Cisma, tanto na côrte de Avignon como na de Roma, era sufocante o ambiente em que se movia o Vigário de Cristo. Conta Fr. Raymundo Cápua, na sua *Leggenda,* que Catarina de Sena, conversando em Roma com Gregório XI, por intermédio de seu confessor, pois o Papa não entendia o italiano vulgar, e Catarina não sabia francês nem latim, lamentava a podridão de vícios infernais que reinava naquela côrte "que devia ser um paraíso de virtuosas delícias". Ouvindo isto, o Papa perguntou-lhe há quanto tempo

residia em Roma, e sabendo que ela chegara na véspera, interrogou entre espantado e ofendido:

— Como pudeste em tão pouco tempo examinar os costumes da côrte romana?

E então, mudando a atitude curvada e humilde, ela ergueu-se revestida de uma espécie de majestade, "que eu vi com meus próprios olhos", diz Fr. Raimundo Cápua — e dirigiu ao Papa estas palavras:

— Para honra e glória de Deus Todo-Poderoso, ouso dizer que *sinto* e vejo melhor a podridão dos pecados que se cometem continuamente na Côrte de Roma, sendo recém-chegada da cidade em que nasci, do que êsses mesmos que os cometem.

Ouvindo estas palavras, calou-se o Soberano Pontífice.

Menos feliz na sua apóstrofe foi Savonarola, o ardente dominicano que, depois de um ruidoso sucesso em Florença, de onde lançava à cristandade um veemente apêlo contra os costumes de Roma, impudica e simoníaca, foi entregue "ao braço secular" pelo Papa Alexandre VI de infeliz memória. Os tempos eram outros. Florença aplaudia a eloqüência, mas a cristandade — onde estava ela? — não tinha ouvidos para o último dos medievais.

Depois do impacto da Reforma luterana, e já nas vésperas do Concílio de Trento, nas véspera portanto da grande reação, ou milagre, sobe ao trono de S. Pedro o cardeal Alexandre Farnése com o nome de Paulo III. É curioso notar o tom com que se refere o mesmo historiador atrás citado à personalidade dêsse pontífice. Depois de dizer que o Cardeal Farnése fizera carreira "graças aos encantos de sua irmã, Giulia la Bella, e às relações íntimas que a uniam ao poderoso Roderigo Borgia"; e depois de dizer que até "viveu mais de quinze anos na moda do tempo, isto é, como grão-senhor, amigo das artes e dos artistas, iniciado nos negócios do Estado, desenvolvendo nessas atividades os mais flexíveis e diversos talentos, cultivando os favores dos papas sucessivos, e tendo sempre a seu lado, em seu magnífico palácio, uma dama da aristocracia romana, que lhe dera três filhos e uma filha."; e depois de contar a conversão de costumes do dito cardeal, aos cinqüenta anos, eis o que acrescenta o nosso autor: "Sans doute, il vit toujours en très grand seigneur, et il est toujours ami du luxe et de l'élégance, mais on ne voit pas qu' il at donné de scandale." (*Op. cit.* pág. 31.)

Vê-se que o autor dêsse volume da História da Igreja, deixou-se arrastar pelo relativismo do tempo, a ponto de não ver nenhum escândalo no fato do Papa ser "amigo do luxo e da elegância"! Para nós outros, que não mergulhamos tão fundo na Renascença, e que vimos passar as figuras de Pio X, Pio XI, Pio XII, João XXIII, e Paulo VI, parecem-nos aberrações de pesadelo, as figuras dêsses grão-senhores, amigos do luxo e da elegância, na Cátedra de Pedro!

Camões renascentista.

6. O firmamento da civilização que nascia povoava-se de deuses barrocos, de heróis vistosos, de homens inflados. O mundo ocidental continua cristão, mas os valôres culturais, os paradigmas, os fatôres penetrantes de formação das mentalidades já não se inspiram numa concepção evangélica do mundo e da vida. Ou ainda se inspiram, aqui e ali, em têrmos de disputa e conflito.

Um belo exemplo dessa duplicidade dos critérios que vêm de firmamentos culturais diversos, e incompatíveis, se encontra nos *Lusíadas*. O poema inteiro é colocado na pauta da epopéia renascentista, mas o cristão intemporal da *Lírica*, surge de repente, no IV Canto, sob a figura do velho do Restelo a clamar, como então só a velhice podia clamar:

"Ó glória de mandar, ó vã cobiça
Desta vaidade a quem chamamos Fama!"

Tôda a epopéia, todos os grandes feitos dos barões lusitanos se reduzem a esta pouca cinza:

"Ó fraudulento gôsto, que se atiça
C'uma aura popular, que honra se chama!

O velho de "aspecto venerando" continua na praia o seu discurso descontente, tão inútil como os do frade florentino. A própria alma do poeta, aqui mais renascentista que cristã, volta as costas ao passado e abre o Canto V com uma estrofe cuja beleza vence e apaga o sermão:

Estas sentenças tais o velho honrado
Vociferando estava, quando abrimos
As asas ao sereno e rasgado
Vento, e do pôrto amado nos partimos.

E, como é já no mar costume usado,
A vela desfraldando, o céu ferimos,
Dizendo: Boa viagem! Logo o vento
Nos troncos fêz o usado movimento.

O culto da difamação.

7. Uma cultura que exalta a glória, e a fama, como os mais altos valôres, necessàriamente produzirá o valor da difamação, da sátira e da ironia. Se há muitos que se pavoneiam, muitos haverá que se riam; se abundam os que buscam louvores, abundarão também os vitupérios e as maledicências; e onde a fama é procurada, a difamação é vendida. Surgem na Renascença os profissionais da lisonja ou da difamação conforme a encomenda e o preço. Pietro Aretino pode bem ser o patrono da imprensa marrom, ou dos chantagistas de todos os tempos.

> BURCKHARDT: "Aretino apresenta o primeiro caso em que a publicidade é utilizada de maneira abusiva e em grandes proporções para servir fins tão indignos. Não menos infames, por sua intenção, e pelo tom em que estão reduzidos, são os escritos polêmicos que cem anos antes haviam trocado entre si Poggio e seus adversários, mas a diferença reside no fato de não serem êsses escritos destinados à imprensa, e sim, apenas, a uma publicidade clandestina ou semiclandestina. Aretino, ao contrário, faz negócios com a publicidade mais completa e absoluta. De certo modo pode ser considerado um dos precursores do jornalismo moderno." (*Op. cit.* pág. 106.)

Mais adiante o mesmo autor acrescenta que tôda a Itália se convertera numa escola de maledicência como jamais se vira igual, ou mesmo se verá na França de Voltaire.

Individualismo e personalismo.

8. Voltamos a dizer, com insistência, que *individualismo*, como aqui entendemos, consiste essencialmente numa valorização do homem feita sob o ângulo do homem-exterior. Composição de orgulho e concupiscência, como já se viu, essa atitude traz para os tempos modernos uma espécie de *réprise* do pecado original, e marca,

com êste vinco de soberba e de cupidez, as principais linhas-de-história dêsse período. O espírito burguês, o capitalismo, o socialismo, as filosofias de inimizade, que estudaremos adiante, derivam dêsse núcleo, dêsse humanismo deformado.

Na linguagem vulgar, o têrmo "individualismo" designa vagamente uma propensão ao isolamento individual e se opõe a coletivismo. No dicionário de Caldas Aulete lemos: "sistema de isolamento de indivíduos dentro da sociedade"; e logo abaixo: "teoria que faz prevalecer os direitos do indivíduo sôbre os da sociedade. Contrapõe-se a socialismo".

No sentido empregado por nós, e pelos historiadores que chamam de individualista esta civilização que estudamos, o têrmo designará também a teoria que faz prevalecer os direitos do indivíduo sôbre o bem comum, mas antes disso designará coisa mais essencial: uma concepção do homem diversa da cristã, e traçada na perspectiva do que S. Paulo chama homem-exterior — concepção que tende para supervalorização do indivíduo ou *eu-exterior*, e conseqüentemente tenderá para o materialismo e por fim para o desumanismo. Nesse sentido, individualismo não se contrapõe a socialismo, como diz ingênuamente o dicionário; ao contrário, inclui o socialismo numa de suas modalidades.

Já não é a primeira vez que encontramos um êrro profundo com oscilações de manifestação superficial. Diremos até que todo o êrro é oscilante, ou é dotado dessa dialética interna que o força a produzir manifestações contrárias. O individualismo, definido como humanismo do homem-exterior, ou como oficialização do egoísmo, ou como inflação do *eu-exterior*, também produzirá muitas oscilações. Acabamos de ver que produz o culto da fama e logo após o culto da difamação, e veremos abundantemente que exalta o homem para logo após o rebaixar. Entre essas oscilações destaquemos esta que nos livra do sentido equívoco dado ao têrmo na linguaguem vulgar.

INDIVIDUALISMO	
Isolacionismo	Coletivismo socialista
Prevalência dos direitos individuais sôbre o bem comum.	Prevalência dos direitos do Estado ou da Sociedade sôbre os da pessoa.

Se quisermos procurar o negativo de individualismo, para defini-lo pelo que se lhe opõe, diríamos que individualismo se

opõe *à concepção que valoriza o homem retamente, segundo o homem-exterior e a dignidade da pessoa humana.* Por que não dizemos logo que individualismo se opõe a personalismo? Gostaríamos de poder fazê-lo com desembaraço, mas a verdade é que o têrmo "personalismo" também foi usado abusivamente em sentidos que mascaram formas requintadas do mesmo individualismo. Com essa ressalva, e com apoio em Maritain, João XXIII, e no Concílio Vaticano II (Constituição *Gaudium et Spes*), podemos dizer que há duas espécies de humanismo: o personalista esboçado e realizado na Idade Média, e o humanismo individualista ou burguês que foi o oxigênio, ou o azôto, da atmosfera cultural dos tempos modernos.

Se examinássemos mais de perto a composição dêsse humanismo individualista encontraríamos o que já anunciamos nas primeiras partes dêste volume: na ordem especulativa a difusão triunfante do nominalismo, e na ordem prática a moral do interêsse, do egoísmo ou da inimizade policiada.

CAPÍTULO III

A REFORMA

Lutero, o protótipo dos tempos modernos.

1. Um dos fatos que mais brutalmente marcou o século XVI, e depois tôda a moderna civilização, foi sem dúvida a desobediência de Lutero. E o que pretendemos mostrar neste capítulo é que a Reforma protestante se inscreve na mesma corrente, na mesma descarga espiritual que produziu a Renascença.

À primeira vista parece que o luteranismo, surgido històricamente em reação ao sibaritismo que imperava em Roma, tem de ser compreendido como um fenômeno de inspiração contrária à eclosão renascentista. Lembrando a oposição que se levantou entre Lutero e Erasmo, confirmava-se a idéia de um radical antagonismo entre Lutero e o espírito renascentista. Lutero seria um reacionário, uma alma contrária ao vento da nova era. E foi nessa lamentável *méprise* que caiu o historiador.

HENRI PIRENNE: "Pode-se dizer que a Renascença armou a seu modo o problema religioso. Mas não fêz mais do que esboçar a solução moderna, prudente e aristocrática que preparava para êle. A Reforma se atravessou no caminho com ímpeto, violência, intolerância, mas também com a fé profunda e a necessidade apaixonada de chegar a Deus e à salvação, com que havia de conquistar e subjugar tantas almas. Entre a Reforma e a Renascença, nada de comum. A bem dizer se opõem. A Reforma recoloca o cristão no lugar do homem, escarnece da razão, humi-

lha-a, mesmo quando afasta e condena o dogmatismo. Lutero é muito mais aparentado com os místicos da Idade Média do que com os humanistas seus contemporâneos." (*Histoire de l'Europe,* Alcan, 1936, pág. 394.)

É difícil encontrar em página de historiador sério uma passagem com maior número de disparates. Vítima do preconceito agnóstico, o autor vê uma oposição superficial e parece esquecer-se de que há inúmeros pares em que uma concordância profunda se manifesta com discordâncias epidérmicas. Haverá entre a Reforma e a Renascença tôdas as diferenças que quiserem esmiuçar: debaixo delas está o Individualismo, traço comum, marca essencial dos dois movimentos.

O tom apaixonado de Lutero, para Henri Pirenne, se parece com o de Savonarola, ou com o tom apaixonado de São Vicente Ferrer a puxar filas de flagelantes pelo caminho da Europa, no crepúsculo da Idade Média. Conclui então que Lutero é um medieval! Mas se escarnece e humilha a razão, mais do que nunca se afirma um moderno, que nos intervalos do cientificismo é cético para a metafísica e para a teologia. Também não é bem fundada a afirmação de que a Reforma recoloca o cristão no lugar do homem. Evidencia-se aqui o embaraço em que fica o historiador dêsse período quando não sabe muito bem o que é um cristão, e talvez não saiba exatamente o que é um homem. Ao contrário disso, e apesar de algumas aparências, Lutero trouxe em sua reforma violentamente antinômica um refôrço para o antropocentrismo da nova civilização. Separando totalmente a fé das obras, a ordem da graça da ordem da natureza, Lutero deixava o homem no mundo entregue aos critérios do mundo. "Peca fortemente e crê fortemente!" Tratando o mundo com pessimismo e desprêzo, enquanto religioso, não se opunha a um otimismo temporal, antes o alimentava. Na teologia da graça, Lutero foi um "exteriorista", quase diríamos um barroco, porque para êle o princípio divino, em vez de ser o remédio penetrante, curativo, transformante, que abre as portas do mais íntimo de nosso íntimo para habitação da Trindade, era uma proteção *exterior,* uma espécie de cobertura divina da irremediável podridão humana. Na teologia da justiça pela Fé, de tal modo a separa das obras, por êle desprezadas, que acaba tangenciando a doutrina de Pelágio que superestima as obras humanas na economia da salvação.

Onde, porém, se encontram a Reforma e a Renascença como dois galhos da mesma cêpa é na maneira de conceber o homem, isto é, no Individualismo. Para Jacques Maritain isto é tão claro, e tão fundamental, que não hesitou em dar ao estudo feito em *Trois Reformateurs* o título: *Luther ou l'avenement du Moi;* na epígrafe colhida em Fichte acrescenta êste título ao reformador: *Le prototype de âges modernes.*

Nesse admirável estudo, o autor nos mostra o drama espiritual de Lutero, que consistia precisamente num transbordamento da sensibilidade, por onde se vê mais uma vez o traço característico do homem do século XVI.

> JACQUES MARITAIN: "Êle parece ter procurado antes de tudo, na vida espiritual, o que os autores chamam consolações sensíveis, e se haver apegado apaixonadamente a êsse gôsto experimental da piedade, a êsses confortos que Deus envia às almas para atraí-las, mas que também retira quando quer, e que não passam de meios. Para Lutero, ao contrário, o que importa antes de tudo é *sentir-se* em estado de graça (...) Uma veemente nostalgia mística, numa alma agitada e carnal, destorcendo tôdas as lições dos espirituais, transformava-se assim num apetite brutal de saborear a própria santidade." (*Trois Réformateurs,* Plon, 1925, pág. 8.)
>
> ....
>
> "O que logo impressiona na fisionomia de Lutero é o *egocentrismo*: algo muito mais sutil, mais profundo e mais grave do que o egoísmo. Um *egoísmo metafísico.* O *eu* de Lutero torna-se pràticamente o centro de gravitação de tôdas as coisas, sobretudo na ordem espiritual: e o *eu* de Lutero não é só as querelas e paixões de um dia: êle tem um valor representativo, é o *eu* da criatura, o fundo incomunicável do indivíduo humano. A Reforma tirou os freios do eu humano na ordem espiritual e religiosa; a Renascença (quero dizer o espírito que animava a Renascença) tirou os freios do *eu* humano na ordem das atividades naturais e sensíveis." (*Op. cit.* págs. 19 e 20.)

Aliás, é nesse estudo admirável, de proveitosíssima leitura para a compreensão de muito fenômeno contemporâneo, que Jacques Maritain desenvolve a famosa distinção entre o *in-*

divíduo e a *pessoa* a que já nos referimos. Essa distinção capital é, de certo modo, paralela à que fizemos aqui entre amor-de-si-mesmo e amor-próprio, e a outra entre Homem-Interior e Homem-Exterior. Referem-se tôdas as perspectivas de visada e de valorização do homem, e pode-se dizer sem receio de exagêro que o drama do mundo contemporâneo vem da confusão, da indistinção, da troca de perspectivas, não apenas nos tratados de filosofia e nos recintos acadêmicos, mas na vida mesma das sociedades, e no sangue da civilização, até os vasos capilares.

> MARITAIN: "O que é afinal o Individualismo moderno? Um engano, um *qui pro quo:* a exaltação da individualidade camuflada em personalidade, e o correlato aviltamento da verdadeira personalidade." (Pág. 29.)

A história de Lutero, como a de Jean Jacques Rousseau, é uma ilustração exata e cruel dessa doutrina. Nesse sentido, ao contrário do que diz Henri Pirenne, Lutero é um dos homens mais representativos da Renascença; e mais, é um dos homens que mais influíram no fenômeno da indiferença intelectual e moral que se revestirá com a denominação de "liberalismo". Sua constituição psíquica tornava-o um vibrátil detector das ondas de ressentimento desencadeadas no fim da Idade Média e ensinadas pelo nominalismo florescente. Foi um ressonador, talvez semiconsciente, um tipo de homem representativo-negativo, mais receptor do que transmissor, como mais tarde Adolf Hitler. Porta-voz de melindrados, intérprete de amargores, realizou mais uma vez o paradoxo do zêlo de amor-próprio tão encontradiço nas vésperas das apostasias: o mesmo zelador que apresenta, nervoso e intolerante, em defesa da pureza da Igreja, bruscamente abandona a mesma Igreja que dizia defender.

Foi um *superficial* no sentido mais ontológico e trágico do têrmo — sim trágico, por exprimir aquêle outro paradoxo do amor-próprio ferido: o *eu* em tôrno do qual o egocentrismo se move não é um *eu* verdadeiro, nem um verdadeiro *centro,* é antes a projeção, a exteriorização ou a inflação que a desordem do amor-próprio produz.

Os alemães protestantes, diz ainda Maritain, pedem que admiremos a grandeza de Lutero. Grandeza infra-humana, elementar, como as que chamamos de "fôrça da natureza"; mas não grandeza humana pròpriamente dita.

O nominalismo de Lutero.

2. Uma tal pletora de sensibilidade havia de se traduzir necessàriamente numa atitude antiintelectualista, no que se encontrava, mais uma vez, com a tendência da época. Sob êsse ponto de vista, e apesar das enormes diferenças tanto nas conseqüências como nas motivações profundas, Lutero respirava o mesmo ar em que viviam Erasmo e Tomás Morus, que com tôda sua imensa generosidade e seu santo heroísmo não escapou da moda nominalista e da depressão filosófica.

A reação antidoutrinária, antifilosófica de Lutero toma proporções monstruosas. "Aristóteles é o baluarte ímpio dos papistas", "se êle (Aristóteles!) não tivesse existido em carne e osso eu não teria nenhum escrúpulo de o considerar um diabo". Mas é da própria *razão* que Lutero diz os mais violentos horrores:

> LUTERO: "a razão é a maior p... do diabo; por sua natureza e sua maneira de ser, ela é uma p... nociva; é uma prostituta, a p... principal do diabo, uma p... roída de escrúpulos e lepra, que devíamos esmagar com os pés, ela e sua sabedoria... ... Ela é e deve ser afogada no batismo... ela merecia, a abominável, ser relegada aos mais sujos lugares da casa, às latrinas."

Essas passagens que transcrevemos com desgôsto estão nas páginas 43, 46 e 47 do livro citado de Maritain, onde o leitor encontrará as referências precisas das fontes.

É preciso não esquecer que Lutero era nominalista por formação, e nominalista por índole; coisa que felizmente não passou despercebida do autor do *Século XVI e XVII da História Geral da P.U.F.*

> ROLAND MOUSNIER: "Lutero, Calvino e todos os reformadores foram nominalistas. O dogma católico se interpreta muito bem em têrmo de realismo, e muito mal em têrmos de nominalismo. Tomemos por exemplo a Encarnação. Para os realistas, o Verbo que se encarnou em Jesus, não assumiu os defeitos, os vícios, as fraquezas, as corrupções do homem. Êle se fêz Homem. Uniu-se ao Arquétipo ideal do Homem. Mas para os nominalistas não há ar-

quétipos. O "homem" é um nome cômodo que serve para designar os indivíduos aliás diferentes de uma coleção. Deus se tornar *homem* é assim incompreensível." (*Op. cit.* pág. 71.)

Devemos ressalvar algumas imprecisões filosóficas do vocabulário do autor supracitado. Êle se exprime como platônico. Para o realista de formação aristotélico-tomista não é em têrmos de uma união com o Arquétipo ideal que se formula a Encarnação, e sim de uma união com a *natureza humana,* realmente existente em cada indivíduo humano. Também devemos notar que "incompreensível" no sentido próprio de realidade excessiva, ou misteriosa, que a razão não logra abranger e esgotar, é também para nós o dogma da Encarnação. Por isso preferiríamos no texto acima usar o têrmo "cognoscível", "pensável" ou "inteligível", em vez de "compreensível". Feitos êsses reparos devemos reconhecer neste volume (Les XVI et XVII Siècles) da *Histoire Générale des Civilizations* da P.U.F. um discernimento filosófico que nem sempre se encontra nos outros volumes, e que não encontramos em Pirenne.

Otimismo e pessimismo.

3. Não pretendemos, nos exíguos limites dêste capítulo, desenvolver um estudo sôbre Lutero. Queremos apenas apontar alguns traços seus e de suas obras que nos ajudem a compreender o fenômeno mais amplo e confuso que se processou nos séculos XV e XVI. E um dêsses traços é o "pessimismo" profundo e radical que até agora só encontráramos no maniqueísmo. Já dissemos atrás que para Lutero, por fôrça de seu nominalismo e de seu sensualismo, a graça santificante não restaura na alma a justiça afetada ou destruída pelo pecado; não penetra, não cura, não transforma, mas apenas *cobre.* Debaixo dessa cobertura divina o homem continua incurável. Ora, a respeito da relação dos sexos e do matrimônio o seu pessimismo se formula com a brutalidade e a simplicidade que nos lembra os albigenses. Para Lutero, o dever conjugal jamais se realiza sem pecado (Weim. X, P.II, 304, 6, 1522) que "Deus cobre para que possa haver pessoas casadas" (opp. exeg. lat. IV. 10). Mais tarde, em 1538 (Weim XLII, 582, 29. 31) dirá mais nìtidamente:

> LUTERO: "A palavra de Deus: crescei e multiplicai-vos, não é um preceito; mais do que preceito é obra divina à qual não podemos nos subtrair ainda que o quiséssemos; ela é tão necessária para mim como ser um homem, e mais necessária do que comer, beber, ir à latrina, escarrar, dormir e acordar."

E por aí além. Ao mesmo tempo Lutero naturaliza e libera as relações sexuais que não podemos evitar, e as torna estranhas ao universo da graça e da santidade. E o pobre amor humano, legítimo ou culpado (a diferença terá de ser encontrada nos costumes e nas leis da cidade) transcorre todo no sombrio mundo da culpa essencial, da malignidade intrínseca, com o consôlo da extrínseca cobertura ou tolerância de Deus.

Com êste exemplo, e outros, vemos na *Reforma* um feitio *complementar* que vem suprir o que faltava no feitio da Renascença. O pessimismo de Wittenberg se articula bem com o otimismo de Florença, formando um conjugado de fôrças com o mesmo resultado: o imanentismo, a integração do Homem no Mundo, e a Autonomia absoluta para aí fazer, desde que logre o poder físico, o que lhe parecer consentâneo. Na continuação do processo de laicização e mundanização, o Protestantismo, como um todo inorgânico, se decomporá em mil e tantas seitas, e perderá o que pudesse ter de conteúdo religioso: será o mais adaptado simulacro de religião para uma sociedade liberal. Diremos isto sem nenhum desejo de ajuizar da lealdade e da sinceridade das pessoas que praticam (acreditamos que muitas o pratiquem santamente pela fôrça e pela infinita liberdade da misericórdia divina) essa espécie da aspiração ao cristianismo real. Receamos porém que aquela lealdade e aquela sinceridade, sendo as virtudes máximas dessa atmosfera religiosa, signifiquem que, nelas, o Homem tomou o lugar de Deus, a livre interpretação substituiu-se ao Magistério da Igreja, e o juízo próprio superpôs-se à humildade e à submissão de caridade.

Por seu lado, a cultura também produziu antinomias semelhantes nos quatro séculos de Civilização Moderna. Até Rousseau ainda se fala em otimismo e em santidade natural. Mas à medida que se aproxima o crepúsculo os homens começam a duvidar da razão e da natureza. Quando chegamos em Freud verificamos que a reviravolta foi completa como a rotação que transforma o dia em noite: o homem que nascia naturalmente bom, nasce agora naturalmente perverso.

CAPÍTULO IV

O ESPÍRITO BURGUÊS

Entra em cena um nôvo personagem.

1. Entra em cena agora o personagem que desempenha o papel mais importante dos tempos modernos; ou melhor, o personagem cujo tipo, cuja índole, cujos códigos, em resumo cujo espírito constitui um dos mais característicos fatôres da nova civilização. Trata-se do "burguês", que é o invasor dos tempos modernos pelas portas da Renascença e da Reforma, como os Bárbaros foram os invasores do Império Romano.

Os tempos modernos são caracterizados e até denominados, por muitos autores, como a era da *ascensão da burguesia.* Quando dissermos coisa parecida, não pretendemos, de modo algum, que esta classe ou tipo tenha surgido na Renascença; nem queremos apenas significar que se tenha tornado preponderante. Como classe, ou como tipo, a burguesia vinha gradativamente ganhando importância. Os detentores do poder e a nobreza cada vez mais apelavam para os recursos intelectuais e financeiros dos burgueses. Nas funções municipais, nas assembléias, nos conselhos da magistratura, cada vez mais se tornava extensiva e intensiva a atuação da classe intermediária que assim crescia em número e fôrça. Os preconceitos aristocráticos cediam terreno, as diferenças de classe se abrandavam, e desde o século XIV tornaram-se numerosas as alianças e casamentos entre a nobreza e a burguesia.

Não se trata, pois, de uma aparição brusca de uma espécie nova nos umbrais dos tempos modernos, como se uma mutação cromossômica houvesse ocorrido em Florença ou Antuérpia nos

meados do século XV. Aliás, a bem dizer, nenhum dos elementos constitutivos da nova civilização é por si mesmo nôvo e descontínuo. O egoísmo é velho como o mundo; a exploração do homem em maior ou menor escala é muito anterior ao surgimento de um Jacob Fugger na Renascença. E a rigor, com êste ou aquêle nome, sempre existiu o individualismo, o nominalismo e o maniqueísmo. Como também existiram homens universais antes de Crichton ou Alberti, bastando lembrar aqui a extraordinária figura de Eratóstenes.

O *material,* digamos assim, preexistiu. A novidade de uma construção, entretanto, não pode ser contestada em nome da antiguidade da pedra. E onde está a novidade da construção? Na forma nova, e não na matéria nova. Não podendo dizer que uma nova civilização seja uma construção, diremos que é uma forma acidental, uma convergência, ou para usar uma expressão de Toynbee, um *encontro.* E a novidade reside nesse encontro e na constelação resultante, combinada, evidentemente, com a intensificação progressiva e contínua dos fatôres em jôgo. Na Renascença, não apenas ganha destaque a burguesia, mas também, e sobretudo, se *encontra* ela com os outros fatôres que então ganham energia cultural, fôrça civilizacional, e entram em funcionamento de fluxo e refluxo, como atrás descrevemos (Parte III, Vol. I).

É nessa mesma perspectiva que falaremos, adiante, da origem do capitalismo. De qualquer forma que se defina o capitalismo, poderemos encontrar amostras ou vestígios em todos os períodos da história. Existiu o capitalismo, como existiram os outros fatôres a que atrás nos referimos, mas agora êsses elementos antigos, não sòmente engrossaram, como também, e principalmente, se encontraram, e no conjunto de interações constituem o firmamento cultural da nova civilização.

Assim, quando dizemos que entrou em cena o nôvo personagem, o burguês, não queremos apenas dizer que se tornou mais abundante e socialmente mais significativa a presença dêsse tipo humano: queremos dizer também, e principalmente, que surgiu um nôvo ideal coletivo, que diferenciou-se um nôvo super-ego, ou que ascendeu ao firmamento da mitologia do tempo um nôvo arquétipo.

Depois de tôdas essas precauções podemos agora dirigir nossa atenção para os traços dêsse tipo humano que, daí por diante, vai tomar a direção do mundo. Há um tipo, um espírito burguês. Para Sombart é também nessa perspectiva, e não na da classe social que se define o burguês.

W. SOMBART: "Compreendamos bem que não é burguês quem quer, e que para ser, ou para se tornar burguês é preciso possuir uma predisposição natural e quase congênita." (*Le Bourgeois,* Payot, Paris 1926, pág. 243.)

Tentando definir êsse tipo humano deparamos com uma dificuldade. Relendo os autores em que nos apoiamos, verificamos que êsse estranho ser se parece com os centauros e as sereias. São duplos. Ou desdobra-se o mesmo tipo psicológico, a mesma fundamental filosofia de vida, em duas manifestações diferentes e até opostas. Roland Mousnier começa por dizer que "o burguês capitalista tem antes de tudo o espírito de empreendimento, o gôsto do risco, o da conquista." Em seguida, primeiro por gradações, e depois por uma imprevista reviravolta, arremata assim a pintura:

ROLAND MOUSNIER: "Mas, por seu espírito racional de ordem e de economia, o burguês capitalista pode parecer mais próximo do antigo *mestre* de ofício. Êsse espírito gravou melhor, por sua rivalidade com a nobreza; e continuando a aspirar à nobreza, o burguês capitalista insistiu, nos *livros dos negociantes,* nos pontos que o separavam do aristocrata fastuoso e liberal. Gastar pouco é o modo de enriquecer. A poupança é a primeira das virtudes, chegando a ser *coisa sagrada* (...) É preciso fugir à ociosidade, dividir bem o tempo ... A vida deve ser racionalmente organizada, visando às vantagens comerciais. O burguês tem sua moral de fidelidade aos contratos e convenções, sua distinção e aparência, que garantem crédito: uma vida regrada, sem bebidas, jogos e amantes, pontualidade na missa, porte majestoso, um pouco hirto, passo vagaroso." (*Les XVI et XVII Siècles,* P.U.F. págs. 47, 48.)

Mas logo abaixo nosso autor acrescenta:

"os maiores capitalistas da época têm o espírito dos Rockefeller, dos Carnegie, dos Krupp, dos Thymen. Êles querem desenvolvimento do poder sem limites. Jacob Fugger dizia que queria ganhar quanto pudesse..."

E aí está o retrato do monstro, metade Sancho, metade Quixote.

La sancta masserizzia.

2. Para Sombart há também dois estilos que o autor tem o cuidado de separar em dois retratos distintos. O primeiro é o que chama "burguês no velho estilo" e que se parece bastante com o figurão que há pouco passou diante de nós, a caminho da missa, com passo solene e medido. Para caracterizá-lo, Sombart lembra a distinção de Bergson entre *homem fechado* e *homem aberto*. O burguês de velho estilo, para Sombart, será o que amealha, o que se fecha, o que poupa e divide seu tempo metòdicamente.

Êsse personagem, que ainda hoje todos conhecemos, encontra seu melhor retrato na figura que nos legou Alberti no seu *Livro da Família,* que foi o livro profético da burguesia no século XV. E eram as páginas dêsse livro que Roland Mousnier tinha em mente quando disse que, para êsse tipo de homem, a poupança e o espírito de ordem eram coisas sagradas. Leão Batista Alberti não hesita em empregar a expressão: "Sancta cosa la masserizzia", que designa uma espécie de prudência burguesa feita de moderação, poupança, boa distribuição do tempo, e cuidado com as aparências. E como bem assinala Sombart, todos os preceitos de moral burguesa (contidos no livro de L. B. Alberti) constituem a "rejeição radical de todos os preceitos da vida senhorial". O aristocrata era desperdiçado; o burguês será poupado. O aristocrata timbra em ostentar vida de prazeres e ociosidade; o burguês será sóbrio e operoso. A economia senhorial baseava-se na despesa; a nova economia doméstica há de basear-se na receita. O pior, o mais negro dos pecados para o moralista da nova civilização será o desperdício. "Lembrai-vos sempre disto, meus filhos: que vossas despesas jamais ultrapassem vossas rendas." dizia, em tom de regra monástica, o autor do *Livro da Família.* E nada mais abominável existe para êle do que as despesas supérfluas: "É arrematada loucura fazer despesas que não são absolutamente necessárias." Numa outra passagem o autor pergunta em tom inspirado de quem vai fazer revelações extraordinárias: "Sabes tu quais são as pessoas que eu mais amo?" E responde gravemente: "São aquelas que não gastam dinheiro senão em coisas necessárias."

Vale a pena ler os capítulos em que Sombart cita abundantemente a literatura da moral burguêsa, isto é, da moral do burguês do velho estilo. É espantoso o lirismo com que o autor do *Livro da Família* exalta a *sancta masserizzia* que é a negação de todos os lirismos. É quase inacreditável que alguém,

tão aplicadamente, tão esforçadamente, tenha escrito centenas de páginas com aquela substância, e naquele diapasão!

Mas convém acrescentar um dado, antes que o leitor se fixe numa falsa idéia do que L.B. Alberti chamava despesas desnecessárias. A *sancta masserizzia* não proíbe o bom passadio, e sobretudo não proíbe as despesas exigidas pelas boas aparências. Na verdade, a suprema virtude talvez reside precisamente nestas boas aparências.

São diversos os livros famosos surgidos no século XVI sôbre os mesmos preceitos da nova moral burguesa: o espanhol Herrera não é afeiçoado ao comércio, mas prega aos cultivadores as mesmas virtudes ensinadas em Florença por Alberti. O francês Etienne ensina que o bom patrão deve empregar seus lazeres refletindo sôbre os negócios, sem se deixar distrair dessa meditação pelos prazeres da caça ou dos banquetes. O que mais importa é distribuir bem o tempo. O italiano Tanara não conhece critério que sobrepuje o da utilidade: até nos jardins deve-se cultivar, não flôres que nada rendem, mas hortaliças e legumes de uso corrente e venda fácil. E acrescenta que foi a beleza do jardim do Paraíso que levou o pobre Adão ao pecado, e a humanidade à perdição!

No século XVII o mesmo gênero de literatura continua a ter autores e leitores. O fluxo e refluxo civilizacional está funcionando a todo o vapor. Numa obra atribuída a Defoe lê-se:

> DEFOE: "Quando vejo um jovem empregado de comércio possuir cavalos, entregar-se à caça, e ao adestramento de cães, e sobretudo quando o ouço falar empregando os têrmos dos esportes, eu tremo pelo seu futuro."

E patèticamente edifica:

> "Uma vida dispendiosa é como uma febre; ela é o oculto inimigo que te devora vivo."

Savargy e Defoe fizeram sucesso, e até o século XVIII foram reeditados seus livros com aquêles ensinamentos.

Mas é no século XVIII que se ergue a voz de Benjamin Franklin, o mais alto intérprete da sabedoria burguesa. Como diz a tradução francesa de Sombart, "le bon sens et la modération de cet Américain sont tout simplement stupéfiante". Tudo para êle tem pêso e medida. E foi êle que cunhou aquêle apo-

tegma que condensa o sumo de dois séculos de moral burguesa: "Time is money". E é êle, sem sombra de dúvida, o recordista dos lugares comuns, o gênio de mediocridade atuante dos tempos modernos.

Benjamin Franklin.

3. Não queremos privar o leitor, que acaso não tenha à mão o livro de Sombart, ou as próprias obras de Benjamin Franklim, de uma amostra maior de tão significativo pensamento, para a compreensão do espírito burguês.

BENJAMIN FRANKLIN: "Eu havia tomado, nessa época, a decisão ousada e séria de realizar na minha vida a perfeição moral. Desejava organizar minha vida de modo a eliminar todos os erros possíveis; colocar-me acima do que me poderiam ditar a inclinação natural, os hábitos, ou as conveniências sociais. Como sabia ou cria saber o que era justo e o que era injusto, não via razão porque não fizesse uma coisa e não evitasse a outra. Mas bem depressa vi que a tarefa era mais difícil do que me parecia. Enquanto tomava tôdas as precauções para evitar um êrro, acontecia-me freqüentemente cair em outro. O hábito era mais forte do que a vigilância, a disposição natural vencia a razão. Cheguei finalmente à conclusão de que a simples convicção teórica, que é de nosso interêsse ser perfeitamente virtuoso, não bastava para nos preservar dos tropeços, e que era preciso quebrar velhos hábitos e adquirir novos, para garantir uma vida invariàvelmente honesta. Para obter tal resultado imaginei o seguinte método:

Em numerosas enumerações das virtudes e qualidades morais que encontrei em minhas leituras, pude verificar que a lista era maior ou menor, conforme o número de noções maior ou menor que os diferentes autores colocavam sob o mesmo nome. Enquanto uns, por exemplo, pregam a moderação sòmente no que se refere a bebidas e comidas, outros pregam a moderação em todos os prazeres, desejos, aspirações, tendências e paixões, tanto na ordem física como na moral, e até estendem essa exigência às manifestações de nosso espírito e de nossa am-

bição. Propus-me então, para ser mais claro, servir-me de muitas palavras prendendo a cada uma poucas idéias, em vez de servir-me de poucas palavras designando cada uma muitas idéias. Assim, sob treze nomes de virtudes, reuni tudo o que nessa época me havia parecido necessário ou desejável, acompanhando cada nome de um breve comentário destinado a mostrar a extensão do sentido que lhe atribuía. Eis os nomes e os comentários:

1.º *TEMPERANÇA:* não comas até a obtusão; não bebas até a ebriedade.

2.º *SILÊNCIO:* não digas senão o que te possa ser útil, a si e aos outros; evita qualquer conversação supérflua.

3.º *ORDEM:* que cada coisa em tua casa esteja em seu lugar, e que cada uma de tuas ocupações tenha seu tempo.

4.º *DECISÃO:* limita-te a fazer o que deves; nunca deixes de fazer o que prometeste.

5.º *MODERAÇÃO:* não faças senão as despesas que possam redundar em bem para ti e para os outros, ou melhor: evita a prodigalidade.

6.º *ZÊLO:* não percas tempo, ocupa-te sempre de coisas úteis, renuncia a qualquer atividade inútil.

7.º *LEALDADE:* não recorras nunca a uma mentira nociva, pensa honesta e inocentemente, e age em conformidade.

8.º *EQÜIDADE:* não prejudiques os outros mostrando-te injusto ou deixando o bem que devias fazer.

9.º *DOMÍNIO DE SI MESMO:* evita os extremos; não te magoes demais com as ofensas porque elas nunca são o que à primeira vista parecem.

10.º *LIMPEZA:* não suportes a menor falta de asseio no corpo, nas vestes e em casa.

11.º *EQUILÍBRIO MORAL:* não te deixes influenciar demais pelos detalhes ou por contrariedades correntes e inevitáveis.

12.º *CASTIDADE:* não te entregues senão raramente a relações sexuais; não o faças senão na medida em que fôr necessário proteger a saúde ou assegurar a posteridade,

mas nunca até a obtusão e o esgotamento, ou até perturbar tua paz moral ou danificar tua reputação. Faze também que não se perturbe a paz moral e que não se moleste a reputação de outrem.

13.º *HUMILDADE:* imita Jesus e Sócrates."

. . . .

"Seguindo os conselhos que Pitágoras dá nos seus *Versos Dourados,* decidi submeter-me a uma prova cotidiana, para a qual imaginei o seguinte método: organizei um pequeno caderno no qual cada página, consagrada a uma das virtudes acima enumeradas, era dividida, por meio de linhas vermelhas em sete compartimentos, um para cada dia da semana, e cada um marcado com a letra inicial do respectivo dia. Êsses compartimentos eram atravessados por treze linhas, igualmente traçadas com tinta vermelha, cada uma precedida pela primeira letra do nome das treze virtudes que visava adquirir. A cada falta que eu cometesse contra uma das virtudes, marcava uma cruz negra na linha correspondente a essa virtude e no compartimento correspondente ao dia em que a falta fôra cometida. Impus-me a tarefa de me observar consagrando uma semana a cada virtude. Assim, durante a primeira semana, todos os meus esforços foram consagrados ao trabalho de evitar a mínima falta contra a *temperança,* sem me ocupar das outras virtudes, e consignando à noite as faltas cometidas durante o dia. Só depois de ter conseguido, na primeira semana, manter a primeira linha, consagrada à temperança, virgem de qualquer sinal prêto, julguei-me autorizado a concluir que estava suficientemente firmado nessa virtude (. . .) Foi assim que procedi (. . .) até o dia em que tive a ventura, depois de um exercício de treze semanas, de verificar que nem uma só cruz negra manchava o vermelho de minhas linhas." (*Benjamin Franklins Leben, von ihm selbst beschrieben. Trad. all, de Karl Muller* (*Reclam*) págs. 114-119, citado por Werner Sombart, *op. cit.* págs. 145-149.)

Imaginando que o leitor não tenha lido com a devida atenção a longa passagem transcrita, recomendamos que torne a ler, se deseja apreender bem o segrêdo da mentalidade que tão decisivo papel representou em nossa civilização.

Para provar a importância do fenômeno basta lembrar a sua colossal repercussão. Foi no *Poor Richard Almanach*, publicado durante dezenas de anos, que Franklin difundiu suas idéias. Em 1758, no mesmo almanaque, apareceu um resumo com o título: *Discurso do pai Abraão ao povo americano por ocasião de um leilão.* Êsse discurso foi em seguida editado em brochura com o título: *O Caminho da Riqueza,* e foi assim que se tornou conhecido no mundo inteiro. Foi transcrito em todos os jornais de todos os países. Saíram 70 edições da língua inglêsa, 56 em língua francesa, 11 em alemão, 9 em italiano. Foi ainda traduzido em espanhol, dinamarquês, sueco, galês, polonês, tcheco, holandês, russo, catalão, chinês, grego moderno e finalmente em inglês fonético (*phonetic writing*). Pode-se dizer sem exagêro que foi impresso em mais de 400 edições! (*Comunicado do P. L. Ford, citado por A. H. Smyth, em Benjamin Franklin's Writings; Introduction,* 1907, I, págs. 44 e seg.) (Ver W. Sombart, *op. cit.* pág. 151.)

Vale a pena determo-nos alguns minutos para admirar, numa breve análise, as raias espectrais da "sabedoria frankliniana". Em primeiro lugar observemos a ausência total de uma instância mais alta, e da idéia de FIM supremo nesse programa em que o nome de Jesus entrou como Pilatos no Credo. Evidencia-se assim o caráter antropocêntrico dessa moral. Mas logo depois observamos o caráter de exteriorização, de valorização das aparências, que é característica da moral burguesa e que é conseqüência, como vimos, da moral do egoísmo. "O homem se ama segundo o que êle não é, ou o que não é nêle principal." Em conseqüência dessa exteriorização e da conversão do bem pròpriamente moral (*bonum honestum*) para o útil, observamos a substituição do *habitus* (isto é, da virtude pròpriamente dita) por um método ou truque exterior, que corrige os passos, os gestos, mas não aperfeiçoa a alma. Depois disso, como se não bastassem tantos disparates, vemos a mais desengonçada estrutura de pseudovirtudes, treinadas separadamente, como se não fôsse imperiosa a conexão de tôdas as virtudes morais na prudência. O resultado de todos êsses erros pode ser traduzido em linguagem corrente por poucas palavras: mediocridade, comportamento cômicamente desprovido de espontaneidade, personagem sumamente tedioso. Apesar disso, entretanto, pelo fato de ser uma espécie de "século XVIII feito carne", vale a pena ainda prolongar um pouco o seu estudo.

Franklin e Thyssen.

4. Benjamin Franklin representa bem o que Sombart chamou "burguês do velho estilo". Como se vê, êsse retrato coincide com a metade (metade Sancho) da híbrida figura esboçada por Roland Mousnier; mas o próprio Sombart reconhece a existência do outro tipo, que chama "homem econômico moderno", e que está admiràvelmente descrito no capítulo XIII (pág. 200 e seg.) de sua citada obra. Êsse tipo de empreendedor capitalista assemelhava-se à outra metade descrita por Mousnier, mas para Sombart representa a evolução, a realização moderna, antitética, do burguês, enquanto que para Mousnier o personagem existe desde a Renascença, já como fator cultural.

De qualquer modo subsiste o problema: qual é a raiz comum que leva os dois autores a dar o mesmo nome a dois personagens tão diferentes, quase opostos, e como se explica essa diferenciação.

A solução do primeiro problema está no individualismo comum aos dois tipos, isto é, na moral valorizadora do Homem-Exterior. Além disso, porém, o burguês da Renascença trazia mais um traço psicomoral que vinha da conjuntura e do sentimento de classe: de certo modo a burguesia em ascensão sentia-se rival da nobreza, e é sobretudo essa rivalidade que vai produzir a diferenciação de índoles dentro da mesma mentalidade básica. Espicaçados pelo modêlo, pelo antiarquétipo, pelo tipo ou classe cuja recente predominância humilhava, os burgueses reagiram de duas maneiras opostas como costuma acontecer nestes casos: uns procuram mostrar-se capazes da mesma magnanimidade no seu campo de atividades; outros, ao contrário, procurarão demonstrar que a sabedoria está na moderação e não na magnanimidade.

Sempre que uma pessoa é fortemente motivada por um modêlo, a primeira tentativa será o de imitá-lo; a segunda, no caso de se sentir inapto para a primeira, será a de ostentar o antítese do modêlo. Tomemos por exemplo uma mulher da pequena burguesia que aspira à distinção de maneiras, à elegância e à graça de um modêlo ideal, ou de um modêlo concreto. Se a predisposição natural e as circunstâncias ajudarem ela poderá viver real ou imaginàriamente o papel de *grande-dame* como foi o caso de *Ema Bovary,* que levou Jules Gaultier ao estudo dêsse interessante fenômeno que chamou de *"bovarismo"*. No romance de Flaubert a vida imaginária de Mme. Bovary leva-a

ao romântico adultério feito metade de sonho e metade de realidade.

Suponhamos agora a mulher que não encontra em si capacidade de imaginar, e até de realizar a *grande-dame*, sendo entretanto êsse um ideal que a provoca. Nesse caso, graças à um mecanismo de compensação, ela procurará fazer-se forte em direção oposta, acintosamente contrária ao modêlo. Adotará então atitudes de vulgaridade intencional, que passarão a ser virtudes de um nôvo sistema ético. Antes ela queria "parecer distinta"; agora quer "não parecer grã-fina".

Êsse mesmo processo ocorreu no caso do espírito burguês da Renascença, e assim se diferenciaram os dois tipos, o do aventureiro empreendedor, e o do praticante do *sancta masserizzia*. E, para Sombart, foi o primeiro que mais fortemente operou nos tempos modernos, sobretudo a partir da revolução industrial.

A diferença psicológica e moral do grande empreendedor e do negociante frankliniano é enorme. E em muitas perspectivas é uma verdadeira oposição. Para levarmos mais longe a comparação dos dois personagens chamemos um de Franklin e outro de Thyssen. Franklin é moderado, essencialmente moderado. Thyssen é criador de emprêsas que geram emprêsas tendendo para o infinito. Franklin compra, vende, economiza. Soma, subtrai, guarda. Thyssen produz, combina, multiplica. Franklin é sóbrio; Thyssen é audacioso, homem de rapina, como os fidalgos piratas da Renascença; Franklin, em certa altura da vida se retira do negócio; Thyssen não pode retirar-se, e mesmo quando o corpo cansa, ou quando a prudência o aconselha "uma fôrça interior o impele para a frente"; o fim principal de Franklin é o lucro, o resultado concreto, que se incorpora à sua personalidade, dando-lhe um *enbompoint* espiritual, que é uma espécie de enxúndia de *importância que se fêz carne*, ou que realiza aquêle *mistério do corpo* a que Machado de Assis faz alusão na sua teoria do medalhão; Thyssen, ao contrário, não visa ao lucro, ou pelo menos não é êsse o objetivo principal, o pólo de suas atividades.

WALTER RATHENAU: "Não vi jamais um homem de negócio fazendo do lucro o principal objetivo de sua atividade, e até posso afirmar que quem só pensar em ganhar dinheiro jamais se tornará um grande empreendedor (...)

O objeto sôbre o qual o empreendedor concentra todo o seu trabalho, todos os seus cuidados, todo o seu orgulho e todos os seus desejos é a *sua emprêsa*."

Por onde se vê que é mais a "obra" a "realização" que Thyssen procura. E nessa perspectiva acontece uma coisa surpreendente: as realidades substanciais que normalmente constituem os desejos do homem comum, e que mesmo para Franklin representam ideais razoáveis — a casa, a roupa, a boa comida, o bom vinho, e tudo o mais que a terra produz para o bom uso do homem, tornam-se abstrações para o especulador. Como disse Marcel de Corte (*Incarnation de l'Homme*, Ex. Universitaires, 1942, pág. 164) nós assistimos no mundo de hoje à esquisita *substituição da coisa significada pelo sinal*. As coisas desaparecem, ou melhor, se desencarnam, e ficam infravalentes em relação aos seus sinais. Tudo se passa como se o domínio da especulação fôsse uma espécie de jôgo, em que as cartas são aquelas mesmas boas coisas com que os homens vivem construindo sonhos de terrena felicidade. O grande incorporador tem na mão um *four* de edifícios, uma *seqüência* de lojas, um *royal stret flush* de supermercados. E nesse ponto — basta reler Alberti, Defoe e Franklin — estamos nos antípodas daquele personagem que calcula os passos e as virtudes. O jogador é o oposto do negociante que faz da poupança e da segurança o ideal supremo. Franklin calcula, Thyssen tem visão. Franklin é o racionalista bem assentado, Thyssen é um iluminado, um intuitivo, um inspirado, que se gaba de sua visão direta, poética, profética, e que paga os subalternos incumbidos dos cálculos inevitáveis. Franklin é contraído; Thyssen é dilatado e radiante. Franklin é um bloco de matéria, massa que atrai e retém; Thyssen é um campo electromagnético que irradia. Mais um passo, e com uma sugestão tirada ainda de Sombart, chegamos a uma curiosa conclusão. O empreendedor dos tempos modernos, com seus irracionalismos, seu ativismo efervescente, e seus jogos mirabolantes que não podem parar, é uma personagem lúdico. Êle brinca. "Tem alma de criança!" E aqui talvez se aplique com menos dureza a denominação inventada por Freud: Thyssen é um *perverso polimorfo*.

Sim, o turbilhão de atividade empresarial é uma regressão psicológica, de caráter telúrico, parecido com o que atrás assinalamos nos conquistadores de Renascença. Há no fenômeno, diz Sombart, "uma espécie de regressão aos estados elementares do psiquismo infantil".

Na mesma ordem de idéias diríamos que Franklin, ao contrário, representa uma aceleração para o estado da psicologia senil. E aí estão — considerados nas suas realizações extremas — os dois pólos da mentalidade burguesa: um infantilismo prolongado, ou um senilismo antecipado. E é nesses dois pólos, e até em suas realizações extremas, que o mundo moderno foi buscar seus dirigentes.

O convencionalismo burguês.

5. A moral e a psicologia burguesas giram em tôrno da primordial valorização do "homem exterior", e conseqüentemente das coisas exteriores que tão fortemente condicionam a vida do homem exteriorizado. E daí resulta mais uma inquietante contradição, e mais uma antítese brutalmente realizada na história. Começamos, nos capítulos anteriores, por apresentar o arquétipo em questão como um *individualista*, isto é, como um eu-exterior inflado, e conseqüentemente como um *egoísta*. Ora, êsse mesmo personagem, obedecendo aos mesmos princípios ocultos, freqüentemente se comporta como um *coletivista*.

Há certa lógica nessa dialética interna do falso princípio: a mentalidade exteriorizada produz uma inflação dos valôres externos visíveis e fàcilmente imitáveis; e produz também o desejo dessa imitação, se todos procuram se fazer valer por coisas dessa natureza. Assim, não há que admirar no chamado *convencionalismo* burguês.

Antes de prosseguir devemos notar que não há nada mais humano, mais naturalmente humano do que as convenções. Não sòmente prezamos aquelas que nos asseguram algum proveito, ou nos protegem de algum dissabor, como a linguagem e como os sinais convencionais do trânsito; mas também, e principalmente prezamos os símbolos, as convenções poéticas e afetivas, as pequeninas alianças, os miúdos pactos de que tôda nossa vida é feita. Quem julgar que tôdas as convenções são tôlas ou desprezíveis, não compreendeu nada do mundo, da vida e do homem. Quem julgar que um "bom dia" é ridículo, ou que uma bandeira é um talismã bárbaro, não pegou a primeira ponta da meada dêsse enigma que é o homem. Cada homem é um semáforo vivo que vai andando e espargindo em tôrno de si constelações de *sinais*. Quase poderíamos defini-lo como o animal que emite sinais, não chamando de sinais os estímulos trans-

mitidos pelos irracionais e dirigidos apenas aos aparelhos de conhecimento sensível. Já dissemos que o homem é naturalmente artificial, e agora tornamos a dizer que é naturalmente convencional. E é por isso que Deus escolheu e inventou o sistema de sinais com que perpetua no mundo a presença real do Verbo Encarnado.

Isto pôsto, podemos voltar a dizer que o nôvo homem, o homem-exteriorizado pela *via modernorum* e pela moral do *egoísmo* pratica o que chamamos convencionalismo burguês, e que consiste numa espécie de ritual da importância — mas importância medida em unidades de aparência. A fôrça física dêsse convencionalismo reside na facilidade de multiplicação e na facilidade da mantença perpétua do mimetismo. De uma hora para outra pode romper-se o equilíbrio dêsses valôres que se penduram uns nos outros sem que nenhum se pendure em algo de real e firme. A cultura oxigenada com o espírito burguês é um sistema de mentiras intrincadamente misturado com um sistema de convenções bem fundamentadas, estas dando fiança àquelas, e aquelas pondo estas em perigo. Êsses sistemas cristalizam-se, tomam formas institucionais, e recebem um suplemento de fôrça do respeito que o espírito burguês tem pela rotina. A moral autêntica gera um sistema orgânico de normas; a moral burguesa nos dará um sistema mecânico de praxes. E talvez venha daí, dêsse modo mecânico, dêsse ar infinitamente conspícuo de boneco de corda, o risível de todo êsse grave equívoco que arrasta a parte mais viva e ativa do mundo no momento mais crítico e decisivo da sua história.

Poderíamos talvez dizer que a lei mosaica, como era entendida e praticada pelos fariseus, se tornava uma praxe, um código mecânico, uma complicada gesticulação — e nisto se aproximava dêste fenômeno mais moderno que reedita a experiência dos sepulcros caiados. O cristianismo trouxe a interiorização do que era exterior. Sem abandonar os sinais visíveis, que por assim dizer continuam e generalizam a encarnação do Verbo, o cristianismo proporciona aos homens, nos mandamentos supremos, o critério central e interior de todos os atos. "Ama e faze o que quiseres", disse Agostinho. O cristianismo trouxe assim o espírito de Unidade, trouxe os eixos coordenados em forma de cruz, trouxe o critério fundamental. E agora? Que vemos nós no limiar dos tempos modernos? Um movimento contrário, um processo inverso que traz a Multiplicidade e esconde ou destrói o critério número um. Mais adiante veremos que essa

Civilização Individualista ostenta — sim, ostenta com tôdas as letras, em seus estandartes, o princípio e o ideal do desamor. Neste parágrafo em que observamos o mimetismo e a gesticulação resultantes da moral da importância exterior, já estamos assistindo ao esvaziamento do homem, e à desvalorização daquilo com que contava e continua a contar o cristianismo.

A valorização das tulipas na Holanda.

6. Da tendência ao mimetismo e à uniformidade multiplicada, resultarão diversas experiências curiosas ocorridas no seio de Civilização Individualista. Uma delas foi a esquisitíssima febre de tulipas que atacou a fleumática Holanda a partir de 1630. De repente, graças ao mecanismo da ressonância psicológica, a partir de algum modesto incidente, começou a funcionar a valorização oscilatória da flor. Lembramos aqui o mecanismo de *feed-back* descrito na parte III do Vol. I. As mesmas pessoas que projetavam na cultura a notícia do valor das tulipas, recebiam-na de volta, e assim, ao cabo de alguns ciclos, o fenômeno ganhou proporções extraordinárias. No espírito dos pacatos holandeses germinou e cresceu a esquisita idéia de um alto valor de troca da flor que até então fôra estimada com moderação. Multiplicaram-se as operações, a emulação cresceu, o mercado fictício avolumou-se e surgiu uma bôlsa de tulipas em cada cidade holandesa. O preço de alguns espécimes subiu a somas fabulosas. Quando acontecia rarear um dêsses espécimes, os dois ou três tubérculos que apareciam no mercado eram disputados por compradores alucinados, que vendiam casas, terras, carros, cavalos, para adquirirem as prodigiosas raízes! Negociava-se à distância. Faziam-se promessas de venda, e às vêzes milhões de florins eram pagos por uma flor que estava por nascer. Durante quatro anos (!) os holandeses viveram sem perceber, como naquele filme cômico de Harold Loyd, que estavam andando no ar, sem apoio em nenhuma realidade. De repente soprou um vento e acordaram.

> "Os sonhos de riqueza desmesurada se desvaneceram, e aquêles que quinze dias atrás respiravam felizes inventariando as flôres e raízes que possuíam e cuja venda lhes proporcionaria uma fortuna principesca, contemplavam com melancolia alguns pobres tubérculos que nada mais valiam."

Parte do fenômeno pode ser explicado pela paixão do jôgo, tão freqüente na civilização capitalista burguesa. Cremos entretanto que o aspecto principal seja o da falsa valorização coletivamente produzida e mantida. Se é verdade que o amor-próprio produz a falsificação de si mesmo, a faculdade de se enganar a si mesmo e sôbre si mesmo, não admira que, vez por outra, êsse dolo se torne mais exterior e ganhe formas de operações comerciais em tôrno de ilusões. Não deixa de ser cômico êsse engano em que cai mais depressa um homem utilitário, um comerciante, um corretor, do que um poeta ou uma lavadeira.

Fatos como a febre de tulipas se multiplicam. Em 1719 repetiu-se na alta fictícia das ações do Banco Law; em 1844 foram as ações de estradas de ferro que se prestaram a especulações insensatas; em 1918 o mundo inteiro acreditou na recuperação do marco alemão; e aqui no Brasil, por êsse tempo, o boi zebu chegou quase a ser divinizado. Êsses exemplos mostram, em ponto pequeno, o funcionamento de um sistema de crenças e valôres infundados. Assim como os holandeses, durante quatro anos, acreditaram no valor da tulipa, o mundo ocidental durante quatro séculos acreditou na Civilização Individualista e nos seus valôres.

Outra vez a antítese: isolacionismo — coletivismo.

7. O êrro vivido, pôsto em funcionamento e em contato com as realidades, possui um dinamismo próprio, uma propriedade oscilatória que já foi chamada de "dialética interna do êrro", pelo qual as manifestações passam de um extremo para o outro, em tôrno do mesmo princípio constante. O mundo está cheio de antinomias de superfície geradas por concordâncias profundas. Tudo se passa como se a vivência do êrro criasse uma tensão elástica que, ao cabo de algumas experiências fatigantes ou dolorosas, levassem os personagens nêle comprometidos a procurarem a manifestação contrária do mesmo êrro, se possível, ou ao êrro contrário. O problema que vamos focalizar neste parágrafo constitui, a nosso ver, uma das mais significativas e instrutivas antinomias aparentes do espírito burguês, ou melhor, da valorização do homem com o primado do homem exterior. Já vimos em capítulo anterior que essa atitude do espírito, gerando a valorização das notas individuantes, de certo modo isola o homem em si mesmo, fechando-o, infla-o, e bem merece a denominação de *indivi-*

dualismo, dada a tôda a Civilização que em tais bases colocou o humanismo. Agora, no parágrafo anterior, acabamos de ver que a mesma causa predispõe ao mimetismo, e por conseguinte ao *coletivismo.* Temos então essa antítese com raiz comum:

valorização do homem exterior { Isolacionismo / Coletivismo }

O mesmo êrro de princípio (a valorização oblíqua pelo que não é o principal do homem) produz os dois efeitos, aparentemente opostos, ora simultâneamente, ora alternativamente.

Uma sociedade estruturada por vínculos exteriores.

8. Vale a pena insistir nas várias espécies de conexões entre indivíduos de um grupo, e nas diversas espécies de sociedades que daí resultam. De início corramos os olhos pela estonteante variedade de relações que em cada momento de nossa vida se armam e se rompem. Quando estou em casa sou pai ou avô, patrão, comensal, companheiro, chefe de família, parceiro, morador, proprietário, vizinho, freguês, destinatário, leitor etc. conforme a situação em que me ache e o ângulo em que me vêem. Na rua e nas instituições sou pedestre, motorista, contribuinte, munícipe, passageiro, freguês, jornalista, professor, etc.

Num primeiro esquema poderíamos dividir tôdas essas relações em dois grupos: as relações de produção e as de comunhão ou uso comum. No primeiro grupo estão as relações e os vínculos de união que se estabelecem em tôrno de uma obra comum, como por exemplo os laços de companheirismo dos operários da mesma oficina, ou dos soldados da mesma batalha. No segundo grupo estão as relações e os vínculos que se estabelecem em tôrno de um bem possuído e fruído em comum, como por exemplo os laços de comunhão que se estabelecem entre os convivas de uma festa, ou os participantes dos bens de uma comunidade.

Nesta primeira divisão observaremos que a cultura individualista e burguesa, principalmente quando atingir o paroxismo das idéias socialistas, tenderá a valorizar a primeira em detrimento da segunda: a colaboração será mais positiva e mais nobre do que a comunhão que sempre parecerá afetada de interêsse ou polarizada no prazer, interêsse e prazer que os ha-

bitantes do mundo querem servir de um modo sublimado e socializado.

Fala-se hoje muito, talvez demais, na dignidade do trabalho, nem sempre por causa da dignidade da pessoa humana nêle envolvida, mas por causa de uma primazia que se pretende dar ao fazer em relação ao usar. No marxismo o homem é definido como um ser que trabalha. É fácil ver, entretanto, que o uso comum é mais unitivo do que a obra comum, porque no uso a perfeição obtida fica nas pessoas participantes, ao passo que na produção a perfeição fica no objeto produzido.

Tanto numa ordem como na outra há uma escala crescente de valor unitivo. Numa comunidade religiosa o princípio unitivo está nos bens divinos de que participam, e até, em última instância, está no próprio Deus, bem comum supremo dos homens; mas a distribuição dêsses bens, a difusão da graça, o serviço de Deus, o *opus Dei*, se realiza dentro de uma espécie de companheirismo sobrenatural, de fraternidade de trabalho que nos insere na oficina de nossa redenção, e que nos faz participantes não apenas dos frutos mas da obra redentora. E assim se vê que o usar e o fazer que começam no chão chegam até o céu.

Uma outra divisão pode ser feita entre os múltiplos vínculos que se armam entre os homens: é a que tem como critério a maior ou menor interioridade. Há laços exteriores, como os que se armam entre os passageiros do mesmo ônibus, e laços interiores como os que se estabelecem entre os namorados, que podem começar o namôro no ônibus, provando assim a capacidade que temos de transfigurar e de elevar as mais modestas relações, ou também provando que tôdas as aproximações humanas têm terríveis virtualidades.

Na perspectiva dessa segunda classificação, diríamos que o individualismo, ou o espírito burguês, se caracteriza pela valorização dos vínculos exteriores. A sociedade, dentro dessa filosofia, é cosida com essa linha, é estruturada com essa coesão exterior, com essa armação de valôres tanto no que concerne à obra comum como o que diz respeito ao uso comum. A amizade, o amor, a religião, continuam a existir, mas serão relevadas à vida privada, ao menos enquanto o liberalismo burguês mantiver essa magnânima tolerância. Na fase seguinte do pêndulo, o liberalismo transformado em ideologia totalitária decretará a não existência e a nocividade alienadora das superstições que ainda se apegam a tais noções.

Vê-se assim que a nova civilização de que se orgulha o mundo desune os homens, não sòmente aos olhos de um medieval cristão, mas aos olhos pagãos que não sabiam conceber a *polis* sem a *filia.* Para Aristóteles, a organização política, a *polis,* era *obra da amizade;* para o mundo individualista a sociedade será obra do interêsse, e até, por que não? será obra do egoísmo canalizado e policiado.

Na verdade, em todos os tempos, os homens tiveram o profundo instinto de um imperativo de união comandado por dois critérios fundamentais: o da natureza comum e o da sorte comum. Mas êsses critérios só se mantêm dentro de uma cultura capaz de crer nas naturezas, nos universais, e também capaz de crer ou de pressentir, como os grandes trágicos da antiguidade, numa grande vocação que envolve todo o gênero humano, e na qual, para os povos que tiveram essa consciência, a palavra de Deus estava empenhada.

A nova civilização quebrou nas almas o institnto profundo de natureza comum, a golpes de nominalismo, e conseqüentemente deixou sem base, ou sem curso civilizacional, o instinto profundo da sorte comum. As duas idéias continuam a trabalhar nos corações: o homem quer ser humano, mais humano, e quer conviver, comungar, orientar seus passos pela destinação universal. Mas as antigas idéias ficaram loucas, e os antigos instintos espirituais se transformam em paixões desvairadas. O homem não agüenta viver sem a noção de uma humanidade comum, e não pode respirar, trabalhar, amar, sem a noção de uma sorte comandada por um Deus comum. O nôvo mundo nominalista e individualista, imaginando atender aos fortes imperativos da alma humana, fabricará ídolos com os pedaços das noções despedaçadas. Fabricará humanidades comuns diversificadas pelos nacionalismos, ou vocações comuns pluralizadas e comandadas por deuses inimigos. E os instintos espirituais que deveriam unir trabalharão para a discórdia e para a inimizade.

CAPÍTULO V

CAPITALISMO

A grande novidade da Renascença: o capitalismo.

1. "A grande novidade que aparece na Renascença é o capitalismo", diz Henri Pirenne. Isto não quer dizer que antes dos séculos XV e XVI nunca tenha existido operações mercantis, dinheiro, desejo de lucro, ou organizações para empreender a exploração do trabalho humano. Qualquer definição que dermos a "capitalismo", não será difícil, esmiuçando a história, encontrar algum episódio a exibir o fenômeno. Os mercadores dos séculos XII e XIII eram tipos humanos parecidos com os negociantes de todos os tempos. E até especuladores, parecidíssimos com os de nossos dias, existiram antes do período das descobertas e do mercantilismo. Nos mesmos dias, e na mesma cultura ainda medieval, em que uma humilde pastôra abre caminho entre cortesãos para dizer um segrêdo ao ouvido de Carlos VII, rei de França, um outro personagem, sem eira nem beira, também abre caminho e chega ao pé do mesmo rei. Ambos realizam seus desejos: Jeanne d'Arc ganha a confiança do monarca e torna-se bandeira viva de libertação da França; Jacques Coeur, conquistando as boas graças do trono, torna-se tesoureiro, moedeiro, conselheiro, e em breve tempo o homem mais rico da França, se não do mundo. Fundou emprêsas comerciais, financiou as minas de Beaujolais e do Lyonnais, construiu palácios em centenas de cidades e ostentou um luxo como igual jamais se vira em tôda a cristandade. Sua divisa assemelhava-se à do florentino L. B. Alberti: "À coeur vaillant rien est impossible."

Como fàcilmente se imagina, tinha Jacques Coeur muitos invejosos que não descansaram enquanto não conseguiram der-

rubá-lo. Foi prêso e despojado da fortuna pelo mesmo versátil Carlos VII, mas logo, no reinado seguinte, Luiz XII manda rever o processo, reabilitar a memória do ex-tesoureiro, e devolver aos filhos uma parte da imensa fortuna, por onde se vê que na revisão do processo e na reabilitação de Jacques Coeur houve maior diligência do que na revisão e reabilitação de Joana d'Arc.

Mas há um abismo de diferença entre êsses episódios, entre dez ou mil bolsões do fenômeno capitalista, existente na Idade Média, ou em qualquer outra época, e o bloco, o aparelho, o sistema, o Cosmos como diz Max Weber, em que se consubstanciou, como fator civilizacional, o Capitalismo moderno.

> R. H. TAWNEY: "... o século XVI assiste à colisão, não sòmente de diferentes escolas de pensamento religioso, mas entre a envoltória econômica transformada (*the changed economic environment*) e a teoria da sociedade vigente." (*Religion and the Rise of Capitalism*, John Murray, London, 1926, pág. 14.)

E note-se bem que êsse autor, que no presente capítulo nos dará uma preciosa contribuição, não diz "estrutura econômica" e sim "envoltória", "environment", que no seu estudo tem o mesmo sentido que damos a envoltória ou atmosfera cultural. Por onde se vê que não é sòmente no nível da terra, na estrutura material da economia, que se processa o choque a que se refere Tawney, mas também, e principalmente no domínio das correntes espirituais. Em outras palavras, a novidade a que se refere Pirenne não está nos fatos materialmente tomados, não está nos fenômenos econômicos, no vulto das cifras, e sim no surgimento de um nôvo espírito que dará àqueles fatos uma coesão e uma eficácia cultural nunca vistas.

Não pretendemos de modo algum subestimar os estudos e as considerações dos fatos econômicos tomados no dinamismo próprio de suas estruturas. As causas materiais, o crescimento demográfico, as formas de produção, as riquezas naturais, etc. influem poderosamente no curso dos acontecimentos, e portanto na orientação da história, sem todavia determiná-la como pretendem os materialistas, mas a maior influência não é a que se exerce no próprio determinismo dos fatôres econômicos, e sim nas idéias e no espírito que êsses elementos suscitam. Um dos melhores exemplos dessa decantação do fato econômico

para o céu dos valôres, idéias e critérios culturais é o marxismo, que pretende descrever um determinismo sócio-histórico-econômico que nunca funcionou; mas o marxismo, como idéia, funcionou. Não foi o chão da economia, em seus abalos sísmicos, que produziu os conhecidos fenômenos de nosso tempo; foram antes as nuvens carregadas de "ideologias".

Coisa análoga diremos do "capitalismo" a partir do século XVI: é mais uma nova atitude espiritual em face das riquezas materiais, do que simplesmente uma nova maneira de fabricar ou vender. E é êsse o ângulo que mais nos interessa nessa longa e fatigante pesquisa das correntes de idéias que formam as fibras da história. O ponto que desejamos bem frisar aqui é que o homem do século XVI tem uma atitude espiritual diante dos bens materiais diferente da atitude do homem do século XII ou XIII. Digamos até que tem uma nova *temperança.*

R. H. TAWNEY: "Há uma envoltória moral, religiosa e econômica, que impõe sua marca (*its stamp*) nos indivíduos ainda que êles não tomem consciência disto. Nem por isso, entretanto, é menos profunda a influência da nova atmosfera. As categorias econômicas da sociedade moderna, tais como a propriedade, liberdade de contratar, competição, que constituem, com as concepções políticas e religiosas, o seu aparelhamento intelectual, foram provàvelmente as fôrças mais poderosas na formação do caráter dessa sociedade. Entre a concepção da sociedade como comunidade de classes desiguais com várias funções, organizada para um fim comum, e a concepção que vê a sociedade como um mecanismo automantido pelo jôgo dos fatôres econômicos; entre a idéia que proíbe ao homem a exploração do próximo e aquela doutrina que chama de providência divina o egoísmo; entre a atitude que apela para os padrões religiosos a fim de reprimir os apetites econômicos, e aquela que considera os expedientes como critérios finais — há um abismo que nenhuma teoria sôbre a permanência e a ubiqüidade dos interêsses econômicos pode galgar, e que, pelo menos, vale a pena explorar. Examinar como a primeira se transformou na segunda; acompanhar o processo que passou de uma concepção de atividade econômica que a considera uma espécie de conduta moral entre outras, para uma concepção que só vê a dependência de fôrças impessoais, e quase automáticas; observar

> a luta do individualismo em face das restrições impostas, em nome da religião pela Igreja, e em nome do bem público pelo Estado, luta que no princípio se delineia, depois se tolera, e por fim se admite e se justifica triunfalmente em nome de liberdade econômica; ver como as autoridades eclesiásticas se esforçam por manter o domínio sôbre as esferas que reclamavam, e como por fim abdicam — eis o que devemos fazer, não para nos permitir um passatempo de vã curiosidade, mas para contemplar as fontes do riacho que agora se tornou torrente caudalosa." (*Op. cit.* págs. 12-13.)

A transformação profunda, que Tawney acaba de descrever, pode ser resumida nos têrmos com que atrás nos referimos a uma nova concepção no que concerne ao uso das coisas.

A nova temperança.

2. Ou então, e mais precisamente, tornemos a dizer que surgiu uma *nova temperança.* Disse Aristóteles que para negar a metafísica é preciso fazer metafísica. Do mesmo modo, para negar um sistema ético é preciso ter um outro que o julgue. A nossa civilização não trouxe pròpriamente uma negação, um nihilismo moral e sim um outro regime, um outro código às vêzes mais meticuloso do que o antigo — e no que concerne ao uso dos bens materiais trouxe uma nova temperança, uma espécie de "santo apêgo" aos bens exteriores que dilatam a importância do indivíduo, em lugar do desprendimento cristão.

Se o leitor quiser ter uma idéia mais completa e mais documentada da diferença entre as duas atitudes, a medieval e a moderna, em face das riquezas materiais, poderá ler com proveito o capítulo II do excelente trabalho de Daniel Villey (*Petite Histoire des Grandes Doctrines Economiques,* Presses Universitaires de France) de onde tiraremos aqui alguns dados relativos a três problemas fundamentais: o das atividades comerciais, o da usura, e o das organizações de trabalho.

Em relação ao problema das trocas, pode-se dizer que o sentimento que domina tôda a civilização medieval é o de uma temerosa reserva ou desconfiança; ao passo que, no mundo nôvo da Renascença, e mais ainda nos séculos subseqüentes, é uma nova nobreza que surge da respeitabilidade comercial. Em

relação à usura, a posição medieval, ou melhor a posição cristã-medieval é de franca hostilidade; ao passo que, no mundo nôvo, como assinala Tawney, a usura deixa de ser pecado e passa a ser "espírito de empreendimento". Em relação ao trabalho, a Idade Média, que em tanta coisa da ordem temporal se inspira na sabedoria da antiguidade clássica, toma uma posição nova e genuìnamente cristã: o trabalho tem uma dignidade e até uma eficácia de santificação que só foi descoberta na oficina de Nazaré; no mundo moderno, entretanto, à medida que progridem os meios de produção, o trabalho ganha um crescente valor, mas valor econômico, valor de eficiência produtiva, valor material, exterior, que se equaciona com um terrível aviltamento do homem trabalhador. Veremos adiante como se agravarão os traços da moderna civilização à medida que ela se aproxima do seu apogeu, a Cidade Liberal dos séculos XVIII e XIX. Surgirá então, do flanco dessa sociedade, uma reação tardia e tràgicamente equivocada: o socialismo, que reage violentamente contra os esquemas de distribuição de riquezas materiais, *mas vem dar ainda mais fôrça e mais solidez ao princípio nefasto do individualismo, isto é, ao primado do Homem-Exterior!*

Tem-se assim o exemplo da mais desastrada mistura de generosidade e brutalidade amesquinhadora do homem, que já se viu na história; ou o exemplo do ideal de redenção por aviltamento, sob a bizarra alegação de serem todos igualmente aviltados!

O comércio na Idade Média.

3. Consideremos o problema das trocas lucrativas na Idade Média. Na IIª IIªᵉ, Qu. 77, A. 4 da *Suma,* Santo Tomás indaga: "Será lícito, no comércio, vender mais caro do que se comprou?". Essa questão interpreta o sentimento geral da época, embora Santo Tomás procure desvencilhar-se de tais contingências para apreender as normas universais. Como diz Villey, o sentimento da época "opunha, para as vilipendiar, as *artes pecuniativae* às *artes productivae*". Tendo diante dos olhos o critério da dignidade ou valor humano do trabalho, o medieval vê com visível antipatia êsse lucro que não se justifica pelo trabalho. É por isso que Santo Tomás, nas objeções, cita o argumento de S. João Crisóstomo, que certamente traduzia o sentimento comum: "Aquêle que compra uma coisa para o tráfico lucrativo, se a vende *como a comprou,*

sem nada mudar (*integram et imutatem vendendo*), é um dos mercadores expulsos do templo de Deus." Vê-se aí que a estigmatização recai sôbre a ausência de acréscimo de valor dado pelo trabalho, e sôbre a operação motivada principalmente pelo lucro. Em outras palavras, há nos ares da Idade Média uma vaga idéia de que o comércio foge ao trabalho (que é digno e santo), tendendo para a usura (que é indigna e pecaminosa).

À primeira vista parece que a posição medieval se aproxima da teoria da *mais-valia* de Karl Marx, que apontava no lucro capitalista uma apropriação de parcela não justificada por trabalho próprio, e desviada da remuneração do trabalho alheio. A semelhança material existe na conexão valor-trabalho; mas a pauta pseudocientífica e antimoral em que é colocada a denúncia (apesar do tom de vilipêndio) transforma a semelhança material em oposição formal.

Um personagem de Roger Martin du Gard, quando via diante de si um desafio ético, uma provocação moral, um caso de consciência, perguntava a seu próprio coração angustiado: "au nom de quoi? au nom de quoi?"

Diante dos desconcertos da Civilização Moderna tem-se a penosa impressão de que a corrente socialista foi feita, ou pelo menos orientada, por indivíduos que não sentiram necessidade de formular tal pergunta. Ou então, tem-se outra impressão ainda mais extravagante: todos nós sabemos que o homem tem muitas vêzes a maliciosa habilidade de esconder os motivos interesseiros e perversos de seus atos; ora, os socialistas parece que conseguiram a maliciosa habilidade de esconder os motivos generosos de seus atos. E não seria difícil prever a rápida degradação do ideal escondido, mesmo porque a experiência mostra "ou com público efeito, ou com secreto", que é mais fácil aviltar do que dignificar. Um provérbio atroz, de visível inspiração burguesa (ou coletivista), diz que "para descer todos os santos ajudam", o que é falso no que concerne aos santos, que estão aí, na terra e no céu, para ajudar a subir, mas é verdadeiro para os homens que se enganam sôbre si mesmos e se valorizam pelo que é secundário.

Voltemos às considerações medievais sôbre o comércio. O severo São Jerônimo, invocado também por Santo Tomás no mesmo artigo da *Suma*, diz assim: "Do clérigo que negocia, que de pobre se tornou rico, e de obscuro famoso, foge como da peste!" Entretanto Santo Agostinho corrige: "O comerciante

ávido de lucro, quando tem um prejuízo, blasfema, mente, pronuncia falsos juramentos sôbre o preço da mercadoria. *Mas êsses vícios são do homem, e não do negócio que sem êles não se pode exercer.*"

SANTO TOMÁS: "O comércio é o estado daqueles que fazem ofício das trocas. Ora, Aristóteles distinguia duas espécies de troca. Uma é natural e necessária, e consiste em trocar coisas por coisas, ou coisas por dinheiro, para as necessidades da vida (. . .) Há porém outra espécie de trocas que consiste em trocar dinheiro por dinheiro, ou coisas por dinheiro, não para as necessidades, mas para o lucro. E é êsse tipo de troca que constitui o comércio. Ora, dessas duas espécies de trocas, Aristóteles louva a primeira (. . .) e, com boas razões, censura a segunda que, por sua própria natureza, favorece a cupidez, que não conhecendo limites tende para o infinito. É por isso que o comércio, considerado em si mesmo, tem uma certa torpeza (quandam turpitudinem habet) quando não se orienta para um fim bom em si mesmo (honestum) ou necessário. Entretanto, se o lucro, que é o fim do comércio, não implica em si mesmo algo de bom ou necessário, também não implica algo de mau ou de contrário à virtude. Nada há que impeça, pois, a ordenação do lucro a um fim necessário ou bom. Assim se tornará lícito o comércio. É o que acontece quando alguém se propõe a empregar o lucro moderado, que lhe proporciona o comércio, no sustento da família ou no auxílio dos indigentes; ou ainda quando faz comércio para a utilidade social, a fim de que não falte o necessário em sua pátria. O lucro não será então um fim, *mas o preço do trabalho.*"

DANIEL VILLEY: "No fim das contas parece que só se condena o desejo de ganho ilimitado para fins avaros e egoístas. Temos a impressão de uma escapatória, mas somos nós talvez que estamos errados." (*Op. cit.* pág. 18.)

Muito acertadamente Villey admite que não esteja acertando quando julga que Santo Tomás faz alguma concessão ao sentimento da época, ou, quem sabe? às inovações que já se desenhavam no horizonte. Podemos admitir uma certa influência da época, onde vê no comércio, *considerado em si mes-*

mo, uma certa torpeza; mas isto mesmo só diz com abstração feita dos fins. Mas essa sensibilidade medieval, se assim a quisermos classificar, está certamente muito mais próxima do justo e do razoável do que a sensibilidade oposta, que vê no comércio, *considerado em si mesmo,* uma certa dignidade.

Na verdade, o pensamento de Santo Tomás ultrapassa os limites das sensibilidades decorrentes dos costumes, e até se pode dizer que é mais hoje que no século XIII que faz falta a aceitação de sua doutrina. O mundo que começou a crescer vertiginosamente na Renascença, cresceu intemperante, desregrado e apaixonado demais pelas substâncias materiais de seu crescimento. Infelizmente, naqueles dias de adolescência civilizacional, Santo Tomás foi esquecido ou escarnecido.

Analisando o pensamento do Doutor Angélico, no artigo citado, notamos que a primeira condenação do lucro como fim é feita com preceitos de temperança, e só depois se ramifica em têrmos de caridade e justiça. Como nos esquemas espirituais de Santa Catarina de Sena, a grande tomista analfabeta do século XIV, a virtude de humildade, anexa de temperança, é basilar. Ora, é justamente nessa base que reside a revolução moral do individualismo burguês. Como já vimos, e em outros aspectos veremos, o individualismo, sendo uma espécie de orgulho, é um pecado contra a temperança, e depois contra a justiça e a caridade. Mas a intemperança da moral burguesa, como vimos nos escritos de Alberti, se reveste de um curioso e majestoso aspecto de temperança!

Quatro atitudes medievais em relação aos bens materiais. (Tawney.)

4. A leitura de textos semelhantes ao que citamos dará certamente, ao leitor moderno, a divertida impressão de que aquêles "autores da Idade Média estão mais preocupados com os casos de consciência do que com a solução de problemas econômicos", como diz Daniel Villey. E é verdade. Devemos notar que os autores citados são teólogos, autores espirituais, que em qualquer época devem cuidar mais dos problemas morais do que dos econômicos. O que se pode dizer é que os teólogos da Idade Média se interessavam primordialmente pelas virtudes, pelos meios de escapar ao pecado, do que pelos meios de escapar à pobreza. Nos tempos modernos, entretanto, aparecem muitos teólogos que publicam maior interêsse pelos problemas econômicos do que pelos problemas teológicos.

Além disso, não eram sòmente os teólogos que colocavam em têrmos éticos, na Idade Média, as operações comerciais. Como bem assinala Tawney, "tôdas as atividades se inscreviam num única sistema, porque tôdas elas, mais diretamente umas, e mais remotamente outras, se referem ao mesmo fim, e tiram dêsse fim a sua significação." A felicidade do homem não consiste na riqueza, nem no gôzo da saúde, nem mesmo na aquisição das virtudes. Só em Deus descansará o coração inquieto do homem; e só com a cristalização de todos os atos, individuais ou sociais, na obediência de Deus, podem os homens construir uma civilização, uma Cidade terrena que seja a figura e o comêço da Cidade Eterna, como diz Péguy.

Mas a Idade Média é confusa, heterogênea, variável dentro da constância religiosa. Diferentes atitudes em face do problema econômico foram proclamadas e vividas durante o milênio da cristandade. Tawney assinala quatro atitudes típicas. A primeira é a do ascetismo rigoroso que vê na atividade econômica o domínio da concupiscência e da avareza. A segunda é a de indiferença por êsses assuntos materiais em nome da religião. A terceira atitude conduziu à "agitação em vista de uma determinada reforma, à eliminação de algum clamoroso escândalo, para a promoção final de uma revolução que trouxesse ao mundo o reino da justiça." A quarta, finalmente, consistiu em "aceitar e criticar", tolerar e corrigir, consistiu, em suma, em acolher com compreensão o rude mundo dos apetites humanos, o amontoado às vêzes sórdido, do qual pode brotar a vida do espírito, e também, em insistir que êsse material pode ser assumido no Reino de Deus". (*op. cit.* pág. 17). Cada uma dessas atitudes teve seus representantes e seus períodos na Idade Média. Nos primeiros séculos predominava a concepção ascética que inspirou o monaquismo, e que pretendia inspirar todo o cristianismo, como se, com votos ou sem êles, os conselhos evangélicos tivessem fôrça de preceito. Êsse rigorismo, que peca por ausência de matizes, e por brutalidade simplificadora, reaparecerá mais tarde em algumas seitas protestantes, na heresia jansenista, e até mesmo fora e contra a Igreja nas asceses revolucionárias dos socialistas dos primeiros tempos, que obscuramente sentiam que a "fôrça está com os puros", como dizia Zola. A atitude de indiferença também reaparece, mas agora com sinal trocado: indiferença religiosa em nome da economia. A terceira atitude voltará também com os socialistas, mas esvaziada de qualquer conteúdo teologal, ou até simplesmente moral. A quarta posição, na opinião de Tawney, é a mais carac-

terìsticamente medieval. Preferimos dizer que é a mais universal e independente da época. Na verdade essa quarta posição nunca teve dimensões de experiência histórica na Idade Média, e por mais forte razão nos períodos seguintes. Será sempre uma presença doutrinal, mas não um fator civilizacional, a menos que, por algum espantoso milagre o mundo passasse a prestar atenção a Santo Tomás, e as escolas e universidades católicas — já não dizemos os outros! — graças a uma conversão maravilhosa, passassem a estudar aquêle doutor que Maritain chama de "apóstolo dos tempos modernos"!

A lei de ferro. Vencidos e vencedores.

5. No que concerne à usura, o pensamento medieval condensa os sentimentos e preceitos de suas fontes. Para Aristóteles, "o dinheiro não dá cria"; na lei mosaica o empréstimo com juros era proibido; no Nôvo Testamento (*Luc.* VI, 34) Jesus ensina: "Se emprestais àqueles de quem esperais receber, que mérito tereis? Os pecadores também emprestam aos pecadores a fim de receber o equivalente." A tradição patrística afirmará com energia e ênfase que emprestar para receber juros equivale a explorar a indigência do próximo. "Exigir do pobre um aumento para tua riqueza é o mesmo que sugar um seio estéril", diz Gregório de Nice. A partir do quarto século a Igreja proíbe aos religiosos a prática da usura Mais tarde a interdição se estende a todos, e o Concílio de Latrão (1179) para marcar fortemente a repugnância da Igreja pelos empréstimos com juros, proíbe aos padres a aceitação de esmolas dessa procedência!

Comentando um texto de Aristóteles, diz Santo Tomás:

SANTO TOMÁS: "É com bom fundamento que se prova ser detestável o empréstimo com juros (fanus), pelo qual o dinheiro cresce por si mesmo (...) Vemos com efeito que nas proliferações, em conformidade com as leis da natureza, os filhos são semelhantes aos pais. Se dinheiro produz dinheiro, temos aí uma espécie de proliferação. Eis por que é demasiadamente antinatural essa maneira de adquirir dinheiro. Pela ordem natural o dinheiro provém das coisas, e não do próprio dinheiro." (*I Política leit 8.*)

Êsse era o pensamento, não só da Igreja, mas também da civilização que por ela se orientava; e continuou a ser doutrina da Igreja posta em têrmos condizentes com a economia cada vez mais complexa e dinâmica de nossos dias, para a qual o juro não é necessàriamente "cria" do dinheiro podendo ser uma espécie de trabalho acumulado; e dentro da qual o acréscimo do preço na mercadoria, nas trocas comerciais, não é necessàriamente ilícito — podendo ser a remuneração da "acessibilidade" que o negociante realmente acrescenta ao valor da coisa vendida.

Quando se diz que na Renascença surgiu a novidade do capitalismo, e quando se tenta caracterizar êsse fenômeno pela fecundidade do dinheiro, que é uma intemperança e uma injustiça, não é — note-se bem! — uma estrutura econômica ou um sistema mercantil e financeiro que se designa com aquêle vocábulo, e se denuncia como avareza e injustiça. O "capitalismo" a que nos referimos nestas páginas não é pura e simplesmente uma estrutura econômica. Muita gente ainda hoje designa, com o mesmo têrmo, a estrutura econômica que já não tem mais o espírito que a animou desde a era do mercantilismo, nos séculos XV e XVI, até a era do liberalismo, nos séculos XVIII e XIX. Essa estrutura, que inclui a livre emprêsa, o regime salarial, o lucro auferido por um capital, etc., é em si mesma boa, e tudo indica que seja a melhor que até hoje os homens inventaram.

Outra coisa, entretanto, era a tranqüila filosofia que considerava o dinheiro como o fator principal da emprêsa, e que chegava à ferocidade de ver no trabalho um elemento adverso, uma espécie de ônus, de atrito, de perda que deve ser reduzida ao mínimo. Em vez de figurar ao lado dos empreendedores capitalistas, como colaboradores e beneficiários do resultado obtido por esfôrço conjunto, os trabalhadores eram vistos como puros fatôres materiais sujeitos às leis dos mercados. Com o desenvolvimento das técnicas e das indústrias essa situação se agravou até ganhar a forma monstruosa da chamada *Lei de Ferro,* pela qual os salários devem ser mantidos baixos, tanto quanto possível próximos do limite que permita ao operário viver e reproduzir. Mas não basta dizer que o operário era tratado como um dos vários fatôres de produção influentes no custo da mercadoria. Sendo criaturas humanas, dificilmente se poderia manter a situação de rebaixamento sem consciência mais ou menos clara de uma inimizade entre as classes. E aí é que reside a gravidade do fenômeno ocorrido naquela fase da

história. Com o critério das posses, do dinheiro, a sociedade não se dividia apenas em ricos e pobres — dividia-se em *vencedores* e *vencidos!*

Pôsto o problema nesses têrmos pode-se dizer que na Idade Média não havia capitalismo. Como vimos atrás, era vivo o sentimento da dignidade do trabalho. O mais imparcial dos observadores não poderá negar que havia na Idade Média uma organização trabalhista formada pelas corporações inspirada no cristianismo, que o mundo contemporâneo, depois das brutalidades mercantilistas e liberalistas, procura reanimar. Muitas vêzes essas tentativas de nossos dias se enganam grotescamente, e seguem a direção do socialismo-comunista que é a mais afastada daquele antigo ideal humanista, e que é, apesar das máscaras das denominações, a continuação mais lógica da civilização do Homem-Exterior. Os têrmos são ambíguos, as lutas travadas foram comédias de erros, mas na verdade o Comunismo é a continuação do espírito que animou o capitalismo da civilização individualista. E só países ainda hoje chamados capitalistas — França, Inglaterra, Estados Unidos, etc — são os que melhor se desembaraçaram do capitalismo pròpriamente dito, e mais se aproximaram, graças ao regime democrático, ainda que assaz imperfeito, de um ideal de humanização e dignificação do trabalho. Será preciso demonstrar que a desumanização do trabalho soviético é mais parecida com o regime dos operários da era vitoriana do que o regime do atual trabalhador inglês, francês ou norte-americano?

Êsses países, que hoje chamamos democráticos, em oposição aos totalitários, procuram reatar o programa esboçado na Idade Média, sobretudo nos séculos de seu esplendor. Com tôdas as suas imperfeições, com as ásperas lutas produzidas pelas rivalidades, pelos desentendimentos, que sempre haverá onde houver homens, com todos os defeitos que distanciam as corporações medievais da espécie de *economic chivalry* que alguns entusiastas imaginam, com tôdas as ressalvas e descontos, subsiste na organização daquelas corporações uma idéia, ou um ideal em parte atingido, de mútuo-auxílio, de fraternidade e de dignificação do trabalho.

MARTIN SAINT-LÉON: "Todo êsse pequeno mundo antigo estava fortemente imbuído de idéias cristãs sôbre o justo salário e o justo preço. Havia sem dúvida, como hoje, cupidez e ambição, mas uma regra poderosa se impunha a todos, e de um modo geral exigia para cada um o pão cotidiano pro-

metido pelo Evangelho." (*Histoire des Corporations et des Métiers*, 3.ª ed. 1922, pág. 187 cit. Tawney, *op. cit.* página 27.)

Os operários medievais, habituados a desconfiar da cupidez e das ambições, desconfiavam também da eficiência como elemento estimulador da competição. Um leitor moderno, se tiver tinturas de ciências econômicas, esfregará os olhos diante das espantosas regulamentações de trabalho formuladas e livremente aceitas pelas corporações, onde os artesãos, entre outras coisas, se comprometiam a não fazer serão com o objetivo de ganhar mais, e a não usar instrumentos aperfeiçoados que viessem aumentar o rendimento do trabalho. A idéia dessas limitações, que à primeira vista parece profundamente estúpida, inspirava-se no desejo de manter com rédeas curtas o ape tite! intemperante.

EMMET JOHN HUGHES: *"O appetitus divitiarum infinitus,* por tanto tempo acorrentado como perigoso para a sociedade, era agora no século XVI liberado, e promovido a princípio energético para a riqueza das nações." (*Ascensão e Decadência da Burguesia,* A G I R, 1945, pág. 72.)

A vigilância, de inspiração evangélica, não agüentou a tensão de fôrças desencadeadas pela nova civilização. Rompeu-se o equilíbrio. Perdeu-se a noção da dignidade do trabalho, e o mundo terá de esperar quatro séculos até que a teoria do valor volte a fundar-se no trabalho. Mas essa volta, por uma terrível ironia dos acontecimentos, realizar-se-á dentro de uma doutrina dita científica que leva a conseqüências inimagináveis as tendências materialistas do individualismo, do espírito burguês e do capitalismo. Tawney, no seu jeito inglês, diz que Karl Marx foi o "último dos escolásticos"; mas um escolástico ateu e materialista...

A avareza se chamava avareza, o pecado se chamava pecado.

6. Dissemos, mais de uma vez, que os ensinamentos da Igreja constituíam a atmosfera cultural da Idade Média, mas agora acrescentaremos que eram freqüentemente violados, grosseiramente desobedecidos, e o que é mais grave, violados e desobedecidos ostensivamente pela mesma hierarquia que os guardava. Os abusos cometidos pelas auto-

ridades eclesiásticas são o assombro da história. À medida que se aproximam os tempos da Renascença agravam-se os abusos; os santos clamam, o povo geme e os abusos prosseguem. Movimentos reivindicatórios, ou melhor, movimentos precatórios se delineiam por tôda a cristandade. Os camponeses revoltados da Inglaterra e da Alemanha apelam para as autoridades civis e eclesiásticas, e até princípios do século XVI é em têrmos religiosos, em nome do Cristo Redentor que os servos pedem liberdade. "Considerando que Cristo nos redimiu todos, grandes e pequenos, sem exceção, com o Seu precioso sangue, é inadmissível que homens nos mantenham como propriedades suas. De acôrdo com a Escritura devemos ser libertados". Assim clamavam os camponeses alemães em 1525, e em vão clamavam. Roma não ouvia. Os reis não ouviam. Lutero, que já surgira como um paladino contra os abusos do papado, dá aos camponeses alemães a mais dura resposta que era possível imaginar. Êsse homem "de direita", como hoje diríamos, não podia suportar a simples idéia de revolta. Para êle, revoltado, a revolta dos outros era incompreensível:

> "Nem a justiça, nem a tirania justificam a revolta. Não resistais àquele que vos oprime... Direis: não deve existir servidão porque Jesus Cristo nos redimiu. Não será isto fazer da liberdade cristã uma coisa carnal? O servo cristão possui a liberdade cristã." (Roland Mousnier, *op. cit.* pág. 76.)

Digam que na Idade Média o mundo cristão estêve longe do cumprimento razoável de sua tarefa temporal, que o mau exemplo vinha do alto, que os séculos acumularam ressentimentos, que as queixas se envenenavam. Mesmo assim, com tôdas as prevaricações, subsiste uma diferença colossal entre a Idade Média e a Civilização Moderna. Uma diferença colossalmente simples: na Idade Média avareza se chamava avareza e não "espírito de emprendimento"; cupidez se chamava cupidez, e não "livre concorrência ou competição comercial". Pecado era pecado, mesmo para os que pecavam. E egoísmo era amor-próprio, fonte e origem de todos os pecados e não fôrça viva de equilíbrio social. Não nascera ainda filósofo para gabar o egoísmo, ou para inventar a teoria da "mão invisível" que promove a prosperidade da nação quando seus membros cuidarem estritamente de seus próprios interêsses.

Se o leitor não sentir a importância desta diferença, e disser consigo mesmo que os belos preceitos nada valem se mal cumpridos, dificilmente entenderá o que tentamos expor nestas centenas de páginas.

Uma coisa são os atos humanos numa atmosfera cultural que os reprova, ainda que não consiga eficazmente evitá-los; e outra são os mesmos atos num clima que os encoraja, os oficializa, e os adorna com denominações novas e científicas.

A passagem de uma civlização para outra se efetua quando os atos que até então contrariavam a envoltória, a consciência coletiva, passam a se impor e a criar uma nova consciência coletiva. Foi isto que aconteceu na explosão do século XVI, e que deu origem a uma nova concepção de temperança e de justiça e que, séculos depois, se consolidou na sociedade liberal capitalista. A economia tornou-se autônoma, ou melhor, *insubordinada*. E os reitores dos novos séculos passaram a ensinar que o homem, por decreto da natureza, é inimigo do homem.

Na Idade Média também havia efervescência de inimizade. Os homens tratavam como inimigos os que tentassem arrancar-lhes o pão; mas a grande novidade trazida pela Renascença foi a de tratarem como inimigos os que lhes amassavam o pão!

CAPÍTULO VI

CATOLICISMO, PROTESTANTISMO E CAPITALISMO

A interligação dos ingredientes da Civilização Ocidental Moderna.

1. Uma civilização é feita de muitos ingredientes: idéias, princípios, valôres, figuras, arquétipos, tudo isto formando um sistema com implicações e interações ora mais fortes, ora mais frouxas. Dentro dêsse conjunto subsistem e surgem correntes de oposição que dão ao todo uma espécie de unidade precária e polêmica. Permanece o quadro enquanto funciona o *feed-back,* e a invisível bancada da maioria conseguir manter em voga seus critérios; quebra-se o sistema como caem os gabinetes dos governos parlamentaristas, quando se exaure a confiança coletiva.

Na Civilização Ocidental Moderna que estamos examinando entraram os diversos fatôres já apontados: a mentalidade nominalista e a correlata moral do interêsse, ou da valorização do Homem-Exterior; a ascensão da burguesia com seu peculiar espírito; o desrecalque e o ímpeto de conquistas e descobrimentos; a consolidação da monarquia e a estruturação do Estado moderno; o individualismo, o gôsto da fama e da difamação, o antropocentrismo, a separação entre a Fé e as obras, a Reforma, e finalmente o capitalismo. Cada um dêsses fatôres não seria o que foi sem os outros, sendo mais o conjunto, a orquestração ou a constelação, do que as ações separadas ou apenas somadas, que constituem a figura de uma civilização. Mas êsses fatôres não têm o mesmo brilho, o mesmo valor, o mesmo nível ontológico: uns funcionam nas raízes ou fontes do fenômeno, como

causas mais ativas; outras surgem por via de conseqüência, passando a refluir, e a agir como causas sôbre o conjunto. Nos problemas históricos é extremamente difícil isolar uma linha de causalidade, como se faz em física experimental depois de isolar o micro-universo em estudo, do perturbador macro-universo.

Há autores que, com exagerada simplicidade, a nosso ver, estabelecem o que um helenista inglês chamava *magestatic explanations*. Ousam apontar dentro da história um fio de causalidade. Outros autores, com igual simplicidade, refutam os argumentos dos primeiros, contrapondo-lhes outros fios condutores.

Assim é que Max Weber e Tawney apontam o calvinismo (e de um modo geral o protestantismo) como causa propulsora do capitalismo; enquanto Werner Sombart se inclina a ver no catolicismo, e até no tomismo (!) a causa do capitalismo.

É muito difícil conduzir com rigor lógico uma análise para a pesquisa da causa eficiente dos acontecimentos históricos. Já não é fácil a análise, na linha da causalidade formal, dos elementos que constituem uma civilização e das constelações que a formam. No caso vertente, o que sabemos, sem contestação, é que os fenômenos coexistiram, e nasceram nos mesmos dias, e logo se interpenetraram. Mas daí a dizer que foi a Reforma que desencadeou o Capitalismo, ainda medeia grande distância. Poderia alguém até inverter a relação e dizer que foi o espírito do Capitalismo que desencadeou o espírito da Reforma. Depois dessa etapa, na fase segunda da propulsão, passa ao calvinismo, como quer Max Weber, o papel mais preponderante. E por que não? muito freqüentemente, como já vimos atrás, o que nos parece causador ou criador na história, é apenas ressonador. Quem sabe se Lutero não foi mais vítima do que algoz? Quem sabe se Descartes, como filósofo, não foi também apênas o porta-voz de um cartesianismo preexistente desde Roger Bacon ou Guilherme Occam; Rousseau, com sua vibratilidade, não nos dá mais idéia de ressonador do que de criador? E assim também o sensual e passional Martinho Lutero deve ter sido um junco plantado e exposto aos vendavais.

Deixando o desempate dêsses mistérios para o dia do Juízo, a verdade é que Lutero e Calvino trazem ao mundo formas religiosas que se coadunam com o estado de espírito que se vinha esboçando, e que se articula bem na nova temperança e na nova justiça trazidas pelo capitalismo. Um calculista não

teria dimensionado peça mais exata para a máquina do nôvo mundo; e o mais arguto psicólogo não imaginaria melhor aproximação do que a que se estabelece entre o mundo protestante e o mundo capitalista. Se tivermos escrúpulos metafísicos de usar o conceito de causalidade, poderemos, ao menos, lançar mão da idéia de cumplicidade. Mera correlação paralela é que não pode explicar dois fenômenos tão entrelaçados.

Consideremos as quatro atitudes que uma cultura pode adotar em relação aos bens materiais, segundo Tawney. Uma onda de ressentimentos e uma cultura efervescente não poderão tomar a quarta posição que exige equilíbrio e sabedoria. A terceira, que supõe uma ruptura completa entre a religião e a cultura, e coloca os problemas econômicos em bases puramente racionais, ditas científicas, ainda não tem ambiente para se desenvolver. Sobram as outras duas: na primeira, chamada ascética por Tawney, por pouco que se desequilibre, a ordem econômica aparecerá como repugnante pecado. Na segunda, a do indiferentismo da religião em relação ao econômico, a religião se fechará no seu próprio domínio; e o mundo, entregue à própria sorte, seguirá as inclinações materiais. Ora, são essas duas atitudes, principalmente a segunda, que a Reforma adotará.

Em tôda a tradição católica a ascese estêve sempre a dois passos do maniquismo pessimista que vê um mal intrínseco nas coisas materiais. Mas a Igreja tem doutrina definida a êsse respeito, e por mais rigoroso que seja o ascetismo de um São Bernardo, haverá sempre uma diferença de espírito imensa apesar da proximidade material do êrro. Para bem interpretar a onda de ressentimentos acumulados, e para dar cunho religioso ao protesto, o Reformador surge como *fervorosamente indiferente* às coisas materiais; ou indiferente às coisas materiais em nome de um fervor religioso que não tem comunicação com aquela espécie de fenômeno.

Foi isso que Lutero fêz, e que induziu Pirenne a ver nêle o último dos medievais em luta com o espírito da Renascença. Um pouco mais tarde, com Calvino reaparece uma conexão entre a ordem econômica e a da religião, mas uma curiosa conexão que só serve para encorajar a autonomia: o sucesso na vida dos negócios seria um sinal de predileção divina! E mais tarde ainda o indiferentismo mudará bruscamente de sinal: será um indiferentismo religioso em nome do sucesso e do prestígio nos negócios.

A justificação pela fé, e a inutilidade das obras.

2. Na doutrina da graça, de Lutero, não há lugar para a ação penetrante e transformante que realmente cura e santifica a alma, devolvendo-lhe a pureza da imagem de Deus escurecida pelo pecado. Para Lutero a natureza humana está irremediàvelmente corrompida pelo pecado; a graça será apenas uma cobertura exterior, uma imputação dos méritos de Cristo, pela qual a alma se salva conservando-se intrìnsecamente corrupta. Cada um de nós será uma podridão coberta pelo manto de Cristo. Essa doutrina, na vida de Lutero, deve ter nascido dos conflitos do sensual e escrupuloso religioso que se *sentia* pecador e queria *sentir* a graça. Como diz Maritain:

MARITAIN: "Uma veemente nostalgia mística, numa alma agitada e carnal, deformando tôdas as lições dos espirituais, voltava-se assim para uma avidez brutal de saborear sua própria santidade." (*Trois Réformateurs*, pág. 8.)

A essa dolorosa e trivial experiência que tôdas as almas imperfeitas já fizeram, Lutero resolve dar uma solução violenta, imediata, que cortasse pela raiz todos os escrúpulos: a graça é realmente inoperante em relação ao estado corrompido da natureza. Cobre mas não penetra; salva mas não cura. Conclui-se daí a inutilidade de todo o esfôrço, *a inutilidade das obras*. Temos aí a mais brutal mutilação da doutrina paulina da justificação pela Fé. E se a concupiscência é invencível, então estejamos à vontade: *pecca fortiter et crede firmius.*

A doutrina da inutilidade das obras, para a vida religiosa e para a salvação, trazia exatamente aquilo que o feto capitalista precisava, para crescer e nascer: separação entre a Fé e a vida terrena dos negócios, que doravante seguirá suas próprias inclinações. Para Lutero, essa emancipação se faz em têrmos de pessimismo, e por causa da incurável corrupção das obras carnais. Não importa. O essencial, para a vida terrena e para o desabrochar do capitalismo, é que as obras humanas ganhem autonomia. Com o tempo, o Ocidente esquecerá a sombria motivação da alforria, e chegará a construir um otimismo, uma "santidade natural" que é a contraparte, a réplica que Rousseau dá a Lutero.

Daí por diante os pregadores protestantes poderão vituperar contra a malignidade da humana concupiscência. Sombart tem

a ingenuidade de citar um dêsses pregadores para provar, contra Max Weber e Tawney, que os luteranos e calvinistas tentam frear a corrida atrás das riquezas; e para provar também que mais depressa Santo Tomás e Santo Antonino de Florença podem ser responsabilizados pelo encorajamento do capitalismo!

É claro que os pregadores, na hora de pregar, no exercício do ato religioso, têm de vituperar contra os costumes, já que êsse vitupério se inscreve bem dentro do radical pessimismo de sua teologia. Além disso os costumes, para todos os pregadores de tôdas as religiões, são um inesgotável manancial de temas. E além disso a pregação pode ter a real intenção de melhorar um pouco a ordem temporal. Mas o fato é que o mundo achou uma fórmula que lhe permite continuar cristão sendo capitalista, individualista e culturalmente egoísta, isto é, egoísta por princípio e no interêsse geral. Com a doutrina da predestinação de Calvino vamos ainda mais longe: a riqueza e a prosperidade comercial serão sinais de predestinação e de dileção divina.

Ninguém pretende provar que Lutero ou Calvino tenham encorajado diretamente o capitalismo, ou tenham aconselhado a prática da usura, da expoliação e da ignóbil exploração dos menores da era vitoriana nas minas inglêsas. O que se pretende provar é que Lutero e Calvino cortaram o vínculo que prendia a vida econômica à vida religiosa. Basta isso. Liberado o domínio das obras, as leis físicas passarão a atuar por mais que os pregadores calvinistas, como Baxter profusamente citado por Sombart, preguem a sobriedade. Essa pregação, ainda que nela abundem passagens evangélicas, é vazia de vida sobrenatural; ou então é destituída de conexão com a vida temporal.

Equívocos em tôrno de Lutero.

3. Cabe aqui uma observação que roça pelo acacianismo. Pensamos que o autor que se dispõe a analisar, mesmo como objeto puramente cultural, os fenômenos históricos que envolveram fatos religiosos, não deveria se permitir a liberdade de ignorar os rudimentos das respectivas teologias. Indo um pouco mais longe, duvidamos que alguém possa escrever algo de aproveitável, sôbre a Renascença e a Reforma, sem conhecer alguma coisa dos Evangelhos, do Credo Católico e das reformas teológicas do protestantismo. Num de seus volumes da *História de França*, justa-

mente aquêle chamado *Guerres de Religion*, Jules Michelet se permitiu discorrer sôbre o que não conhecia, misturando o *enligthment* racional, o enciclopedismo, o progressismo positivista com o mais arquejante romantismo, jamais empregado no tratamento de tais questões. Vale a pena reler uma passagem, no original, para sentir melhor as experiências já feitas neste vale de lágrimas:

> JULES MICHELET: "Entre ces éclairs admirables de bonté et de grandeur qui partent de la Wartbourg et illuminent l'Europe, voici, selon moi, le plus grand. Ceci, c'est la garantie la plus haute du caractère de Luther, le vrai sceau de sa loyauté."
>
> "Il abandonne la confession, la chose qui fait la force du prêtre, et sa très intime joie, la chose pour laquelle tout jeune homme se fera prête (savoir le secret de la femme)."
>
> "Je vous dis en vérité que cet homme-là, du prêtre, n'a que l'habit. Où trouvera-t-on jamais un homme ayant cette puissance, qui veuille s'en dépouiller?"
>
> "Salut, homme vraiment innocent, simple, d'un coeur d'enfance!"
>
> "Ce jour là tu es le vainqueur." (*Histoire de France, XV, Guerres de Religion, ch. IV.*)

Foi essa mesma ignorância que levou Pirenne a ver em Lutero um anti-renascentista; e foi êsse mesmo desembaraço que induziu Sombart em enganos lamentáveis nessa parte — a que se refere às influências religiosas — de seu belo livro que até agora acompanhamos com proveito. No capítulo em que se propõe estudar as influências do protestantismo (*op. cit.* pág. 301 e seg.), Sombart começa por dizer que "o protestantismo se anunciava, desde o princípio, e em tôda a linha, como um grande perigo para o capitalismo". E em seguida acrescenta, sentenciosamente, que o capitalismo, síntese de elementos puramente profanos e terrestres, "será sempre odiado e condenado por aquêles que não vêem na via terrena senão uma preparação da vida eterna". Mas quem são *êsses* que vêem na vida terrena tal preparação? Os protestantes? Sombart parece, evidentemente, ignorar o princípio luterano da inutilidade sobrenatural das obras, e portanto da preparação. Como Pirenne, vê no protestantismo um afervoramento do sentimento religioso.

"Todo o aprofundamento do sentimento religioso deve engendrar uma indiferença pelo lado econômico da vida..." e, por isso, na opinião do autor, o protestantismo se opõe ao capitalismo. Não vemos a lógica de tal raciocínio. A nós, ao contrário, nos parece que a dita "indiferença", tornada fator cultural, deixará os fenômenos econômicos entregues à inclinação carnal. Dentro do catolicismo há lugar para as mais elevadas formas de ascese, que poucos atingem, mas a doutrina assentada estabelece claramente a subordinação da economia à moral.

Em outra passagem, para pasmo de Lutero se pudesse usar a Máquina do Tempo para ler *Le Bourgeois,* o autor nos apresenta o protestantismo como *"un affermissement du besoin métaphysique"!*

Santo Tomás apontado como precursor do capitalismo.

4. Onde porém, nosso autor se aproxima do delírio, é no ponto do capítulo anterior (pág. 284 e seg.) em que pretende provar que foi o catolicismo, e especialmente o tomismo que incrementaram o capitalismo. Foi-lhe a idéia sugerida por um Franz Keller que, num estalo de gênio, descobriu tão extraordinária aproximação.

A técnica usada por Sombart, para provar a contribuição do tomismo ao espírito capitalista, consiste no cotejo de expressões colhidas nos dois vocabulários. Santo Tomás diz por exemplo que o pecado, nos atos humanos, consiste no não cumprimento da regra da razão; Sombart aproxima êsse ensinamento da "racionalização e da metodização" que são características da mentalidade capitalista. Mas Santo Tomás — dizemos nós — quer significar que o homem deve agir segundo o homem espiritual e não segundo o homem carnal; e ensina também que a regra da razão possuída na consciência é a regra próxima que deve ser aferida pelas instâncias mais altas; de modo algum define a atitude moral como a de um metódico calculador.

Os escolásticos, mostra ainda Sombart, apresentam a *liberalitas* como a virtude a que se opõem a avareza e a prodigalidade; e daí traça o paralelo entre a *liberalitas,* que nós hoje traduziríamos por *generosidade,* e a *sancta masserizzia* de Alberti que é, evidentemente, uma calculada atitude de poupança inspirada em razões muito terrenas, e muito alheias à última instância da moral católica.

Os tomistas condenam a ociosidade, mas ninguém mais do que Benjamin Franklin a condenou, diz Sombart em maré cres-

cente de infelicidade. Mas o ponto em que êle julga encontrar mais forte afinidade é aquêle em que os escolásticos ensinam freqüentemente uma virtude burguesa: "a *honesty* (em inglês no texto) a honestidade, a honorabilidade, a decência".

As evoluções semânticas nas mudanças civilizacionais.

5. Como não estamos apressados, vale a pena abrir aqui um espaçoso parágrafo para tratar de um fenômeno muito importante, sobretudo nas transições civilizacionais. Referimo-nos às mudanças e deslocamentos de sentido que sofrem as palavras na grande aventura do uso variado, e sobretudo ao longo do tempo e ao sabor das mudanças de mentalidade. O mesmo têrmo, pelos processos que os gramáticos chamam *metáfora, sinédoque, metonímia* e *catacrese,* pode deslocar-se da parte para o todo, da causa para o efeito ou vice-versa, ou de um objeto para outro que não tenha têrmo próprio. Por um outro mecânismo chamado *polissemia,* o mesmo têrmo é sucessivamente aplicado e fixado em objetos com algum fio de parentesco, numa espécie de proliferação semântica.

> J. VENDRYES: "Temos um belo exemplo de polissemia no caso da palavra *"bureau"*, que primeiro designou uma espécie de estôfo de bura. Daí passou ao móvel estofado; depois a escrivaninha, com ou sem estôfo; depois à sala onde está a escrivaninha; depois às ocupações que se realizam nessa sala; depois às pessoas que se entregam a essas ocupações; e finalmente aos grupos de pessoas que dirigem uma administração ou sociedade." (*Le Langage,* Albin Michel, 1923, pág. 233.)

Mas as variações semânticas que mais nos interessam neste estudo são aquelas que revelam a mudança de atmosfera cultural e de concepção de vida e do mundo. Uma destas, por exemplo, é a que atingiu a palavra "fortuna". No tempo de Camões o têrmo ainda designava sorte, fado, decreto do Destino: "Erros meus, má fortuna, amor ardente..."

Hoje ainda guarda uma vaga lembrança daquele sentido, mas na linguagem corrente passou a designar posses, riqueza, capacidade econômica. O tipo de deslocamento aqui operado é inteiramente diverso do belo exemplo de polissemia propor-

cionada por Vendryes. Naquele, o deslocamento se processa, por assim dizer, do lado da palavra, como se a palavra fôsse um cartaz pregado sucessivamente ou simultâneamente naquelas coisas; neste outro deslocamento, o processo se efetuou num campo extralingüístico, e a rigor mereceria o nome de semântica conceptual, porque tudo se passou como se a palavra continuasse a designar o mesmo conceito que passou a ser visto pela inteligência com outro conteúdo, ou outro aspecto. O têrmo "boa fortuna" designava bem apetecido, o fim subjetivo também chamado "felicidade". Ora, a era mercantilista traz uma atmosfera cultural onde se tornou possível dizer, com a maior simplicidade do mundo que "l'heur des hommes est dans la richesse". O têrmo "fortuna" mudou de objeto na ilusão de designar o mesmo conceito. O que realmente mudou foi o conceito de felicidade.

Mas na continuação do deslocamento o têrmo desprendeu-se da idéia de *fim,* e passou a designar simplesmente *valor,* e valor material, cumprindo assim, já dentro do universo lingüístico, uma variação semântica.

Outro têrmo que também realizou um curioso deslocamento, ou melhor, que ficou associado a uma semântica conceptual, foi "aparência". Na linguagem antiga, aparência (*apparentia sensibilia*) é aquilo que a coisa é para a intuição sensível. Assim o fulgor do sol é uma aparência, a mesa em que escrevo é uma aparência, o amigo que entrou com riso afável é uma aparência. Na linguagem antiga, e ainda hoje na língua filosófica (para um tomista), aparência quer dizer evidência para os sentidos, e conota a idéia de veracidade e até de infalibilidade na sua ordem.

Na linguagem moderna, por influência do nominalismo e da desmoralização do senso comum, o têrmo "aparência" passou a conotar idéias de dolo e de ilusão: é o que uma coisa *parece* ser... *mas não é!* Ou é um aspecto enganador da realidade escondida. Na atmosfera do cientificismo nominalista, já vimos que nossa mesa não é mesa, mas enxame de eléctron; e que o aspecto bonito de uma menina é o pérfido disfarce de sua caveirinha. Em linguagem moderna qualquer um de nós pode dizer sentenciosamente, ou melancòlicamente, que as aparências enganam, coisa que deixaria Santo Tomás horrorizado e pronto para corrigir: — Não, o que nos engana são os nossos julgamentos, e não as aparências.

Vem a talho de foice — já que tocamos nesse têrmo e nesse conceito — uma famosa questão de Santo Tomás que teria evitado muito alvorôço em tôrno do sistema de Copérnico e de Galileu, se não estivesse esquecida nessa época tôda a *Suma Teológica* em favor do *Elogio da Loucura*, de *O Príncipe* e de *O Cortesão*.

Nessa questão indagava-se se a Trindade Divina pode ser conhecida pela razão natural. Santo Tomás conclui que não pode. Para atender à argumentação que lembra a analogia proposta por Santo Agostinho, que compara a Trindade Divina à trindade humana formada pela alma, seu ato de inteligência e seu ato de amor, responde que essa analogia não tem valor provante, sendo explicativa sòmente depois de sabermos, pela Revelação, que existe a Trindade Divina. Ensina então que de dois modos se pode dar explicação de uma coisa. O primeiro modo é o que leva a uma demonstração, como por exemplo o que se usa, numa das cinco vias, para demonstrar a existência de Deus. O segundo consiste em mostrar o acôrdo entre um princípio aceito e os efeitos observados, sem que êsse acôrdo prove aquêle princípio. Dá então um exemplo que bem se enquadra neste século XVI em que estamos provisòriamente acampados:

> Santo Tomás: "Assim, na astronomia, se diz que a teoria dos epiciclos é boa porque com ela podem-se salvar os *observados* (apparentia sensibilia) movimentos celestes. Isto entretanto não constitui uma prova decisiva, porque talvez pudéssemos salvar as aparências sensíveis com uma teoria diferente e mais simples." (*S.T. I. Qv. 32, a. 1 ad sec.*)

O primeiro ensinamento dessa questão da *Suma* é o teológico, que se refere à transcendência de Trindade Divina, inacessível à razão natural. O segundo ensinamento, contido incidentalmente no exemplo escolhido para ilustrar a idéia, é o que se refere a uma distinção que tem grande importância para as ciências físicas: a distinição entre as teorias interpretativas e o cabedal de fenômenos e fatos observados (apparentia sensibilia): Muita gente pensa que a Ciência evolui por crises, e descontinuidades, desmentindo hoje o que ontem afirmava. Isto é verdade para a síntese, para a teoria interpretativa que procura abranger e harmonizar os fatos e fenômenos observados; mas não é verdade para o patrimônio de fatos observados que cresce regu-

larmente e sem crises. O que Santo Tomás ensina aqui é que o cientista não deve apegar-se às teorias interpretativas; mas deve *salvar os fenômenos.*

Isto nos permite reduzir a famosa revolução coperniciana a suas verdadeiras proporções: ela atingiu apenas essa cúpula das ciências, sem abalar-lhe as bases. Na época em que foi publicada a obra de Copérnico (*De revolutionibus orbium coelestium,* 1543), o teólogo protestante André Osiander, temendo as conseqüências do impacto de tal revelação, acrescentou um prefácio não assinado declarando que a nova teoria não era necessàriamente verdadeira, e que não passava de uma hipótese cômoda para o cálculo. Nem tanto nem tão pouco! O próprio Copérnico, no dizer de S. J. Mason, (*Histoire des sciences,* Armand Colin, 1956, pág. 100), considerava sua teoria mais do que uma simples idéia. Era um sistema de idéias que representava uma síntese sujeita a duas condições de onde tirava sua validez: devia "salvar as aparências", e não devia contradizer as concepções pitagóricas sôbre o movimento dos corpos celestes, que devia ser circular e uniforme.

A revolução coperniciana representava realmente mais do que uma hipótese, mas menos do que... uma revolução. Muita gente, induzida em êrro por essa outra exagerada denominação, bem renascentista, imaginará que tôdas as observações anteriores (as "aparências" no sentido clássico,) ficavam prejudicadas e deviam ser recalculadas. Ora, essa base permaneceu intacta. Os eclipses calculados com a precisão possível na época, ocorreram com pontualidade sem tomar conhecimento do nôvo sistema proposto para a cinemática celeste. Contam até que Cristóvão Colombo, possuindo os dados de uma dessas efemérides, recuperou o prestígio abalado nas vésperas de um motim dos marujos. Se não é verdade, não é impossível.

Mas o que mais nos interessa neste tópico é o problema da evolução semântica do têrmo "aparência". O texto de Santo Tomás transcrito atrás reproduz a tradução *incorreta* que encontramos numa edição recente; e dizemos incorreta porque o tradutor, sem advertir a mudança de sentido do têrmo, e a semântica conceptual ocorrida, nesse meio tempo, traduziu "oportet salvare apparentia sensibilia" por "convém salvar as aparências sensíveis". Êle deveria traduzir "apparentia sensibilia" por "fenômenos" ou "fenômenos observados".

Chega a ser divertido imaginar as conclusões sócio-econômicas, psicológicas, fenomenológicas ou antropológicas, a que

chegaria um erudito que encontrasse a expressão aristotélico-tomista "opportet salvari apparentia..." e que, por sua vez imaginasse o próprio Santo Tomás a transmitir o mais burguês dos conselhos ao seu fidelíssimo discípulo: "Frei Reginaldo, convém salvar as aparências..."

A evolução semântica do têrmo honestum, *e as suas armadilhas.*

6. Ora, foi isto que aconteceu com Sombart em relação ao têrmo "honesto", o que é de lamentar num erudito de seu nível. Para os escolásticos *bonum honnestum* significava o que é bom, não por ser útil, nem por ser deleitoso, mas por ser intrìnsecamente, moralmente bom. É o analogado ético do transcendental *bom*. Sinônimo de *moral*, no sentido mais profundo e interior do têrmo, *honnestum* parece ter sido um têrmo criado por Cícero, para traduzir o *Kalós* grego que também significava belo, mas *belo* num sentido mais moral do que estético, como ainda hoje se diz para uma "bela ação", ou, na linguagem infantil, para elogiar o comportamento de um "menino bonito". No vocabulário técnico dos escolásticos o têrmo ganhou a significação precisa que distingue o *bonum honnestum*, do útil e do deleitoso. No próprio Cícero encontramos esta definição: "Omne autem quod honestum sit, id esse propter se expetendum commune nobis est cum multorum aliorum philosophorum sententiis." (*Des Termes extrêmes les biens et des maux*, II, Les Belles Lettres, 1930, Liber Tertius, pág. 27.)

Na verdade, o têrmo sofreu tais deformações que talvez fôsse razoável substituí-lo por outro nos próprios manuais de filosofia.

MARITAIN: "O bem moral é chamado de bem honesto. A palavra não é feliz por haver tomado sentidos acidentais muito afastados da significação profunda e radical que importa evidenciar. Honesto (para o escolástico) quer dizer bem em si e para si. (...) A expressão *bem substancial* seria mais filosófica...". (*Neuf Léçons sur les Notions Premières de la Philosophie Morale*, Tequi, 1949, páginas 36-37.)

Ora, foi com base no sentido moderno e vulgar do têrmo que Sombart fêz o paralelismo entre o *honnestum* ensinado por Santo Tomás e a *honesty* dos calvinistas burgueses. Hoje, a honestidade ou honorabilidade significam mais aparência bur-

guesa do que moralidade profunda e inteira. Para o mundo masculino, honestos são os que estão em dia com seus credores; para o mundo feminino o têrmo se aplica às senhoras que só dormem com seus respectivos maridos. Podem ser, fora disso, monstros de egoísmo e himalaias de rochosas injustiças. E é por isso que Léon Bloy, mais atento do que Sombart, diz em algum lugar que não há nada mais abominável do que *l'honnête femme*.

"Nolite conformari huic saeculo...".

7. Num certo sentido, entretanto, podemos dizer que o mundo católico trouxe uma contribuição para o capitalismo. Isto aconteceu na medida em que os católicos não combateram o individualismo, o espírito burguês, o nominalismo, a moral do homem exterior, isto é, aconteceu na medida em que os católicos se deixaram levar pelo espírito do mundo. Ou ainda, na medida em que os católicos não viveram segundo o espírito da Igreja e não praticaram sua doutrina. "Nolite conformari huic saeculo..." (Rom, 12. 2) ensinava o Apóstolo, e ensinará a Igreja até o fim do mundo. Mas até êsse dia, a julgar pelo que se lê no Apocalipse, surgirão sempre novas gerações, vanguardas católicas, com a lição oposta escrita em seus estandartes.

Nos dias que correm, a mesma raça de católicos inclinados a conformar-se com o século, colaboram, divulgam, ajudam, protegem o socialismo comunista que é a forma antitética mas consubstancial do espírito burguês e do capitalismo vitoriano. E o curioso é que êsses, que a si mesmos se chamam *avançados,* julgam estar fazendo a reparação dos erros cometidos dois ou três séculos atrás. Por uma cruel, satânica ironia, estão incidindo NO MESMO ÊRRO. Sim, no mesmo funesto e monótono êrro que consistiu em colocar todos os problemas humanos em tôrno do Homem-Exterior, e conseguintemente de costas para Deus.

A desmoralização da pobreza.

8. Mais do que na maneira de apreciar as riquezas, pode-se dizer que a Idade Média e os Tempos Modernos se diferenciam no modo de apreciar a pobreza. Havia, na Idade Média, apesar de todos os casos acidentais de cupidez, uma espécie de honra atribuída à pobreza. Ainda que

os homens tivessem dificuldade de cumpri-lo, o ideal de pobreza existia como estrêla de primeira grandeza no firmamento medieval. A parábola do camelo e da agulha era tomada ao pé da letra. Mais tarde, como assinalou Chesterton, os exegetas se esforçaram por diminuir o camelo e alargar a agulha até tornar-se um arco de triunfo. Na Idade Média, malgrado a pressão das mesmas paixões humanas, o herói da pobreza existia como modêlo digno de imitação.

Uma das notas características da cultura medieval é, sem dúvida alguma, a aparição e o rápido sucesso das ordens mendicantes. Pedir era uma perfeição, uma alegria e uma honra. E a alegria perfeita do lirismo sobrenatural de S. Francisco — o santo mais representativo da Idade Média — era a do mendigo desatendido e enxotado.

Note-se de passagem que o ideal de pobreza, como meio de libertação para melhor vida do espírito, constitui um dos chamados *conselhos evangélicos* e, por conseguinte, está ligado à espiritualidade cristã de todos os tempos. Os antigos eremitas, com certa ingênua brutalidade, vivia, no mais completo despojamento. Os cenobitas, religiosos da grande linhagem beneditina, tinham o voto de pobreza implícito na fórmula "convertio morum", podendo-se dizer que, pela moderação, e pela discrição que punham nessa matéria, tinham conseguido uma decantação espiritual do mesmo ideal cristão. Nos meados da Idade Média o ideal se torna mais agressivo e se reveste de forma social, não sòmente pelo fato de ser estendido, como regra de vida, a tôda uma comunidade, mas também por ser mais público e mais visível. O historiador dirá que as regras monásticas de São Francisco e São Domingos foram inspiradas por um desejo de reação oportuna contra os abusos da época. A existência dêsses abusos parece contrariar nossa tese, mas na verdade a confirma. Como muito bem disse Tawney, havia muitos vícios na civilização medieval, mas êsses vícios chamavam-se vícios; os abusos eram praticados, mas chamavam-se abusos; os pecados eram cometidos, mas chamavam-se pecados. Em outras palavras, os valôres éticos e evangélicos refratados em tôda a cultura medieval, embora ineficazes para a completa purificação de costumes, ainda tinham o vigor para dar o sinal algébrico moral nos atos humanos. E é de supor que, por essa razão, os bons pudessem ser melhores, e os maus encontrassem menos encorajamento para serem piores. E o sucesso das ordens mendicantes prova a ressonância, a boa acolhida que encontrou nos costumes da época. Nos fins do século XV e princípios do

XVI a Igreja teve de retocar as estruturas das ordens mendicantes "por causa da baixa de fé na cristandade e das dificuldades que a mendicidade começava a trazer para o recrutamento dos noviços". A Dama Pobreza já não encontrava, com facilidade, *ses chevaliers servants* no século XVI.

A mais estridente injustiça que Sombart comete contra o tomismo, levado pelo cotejo de textos, sem as devidas e elementares precauções de hermenêutica, é a de atribuir aos escolásticos dessa corrente uma especial simpatia pela riqueza (*op. cit.* pág. 304), chegando a afirmar o seguinte:

> SOMBART: "É assim que as passagens em que Baxter, no seu *Directory*, condena a riqueza e salienta seus perigos e sua inutilidade, são muito mais numerosos do que em qualquer Suma tomista..."

Sombart parece não ter entendido que o puritanismo calvinista, levado pela dialética do êrro, era compelido a um vitupério em contradição com o outro lado da própria doutrina, que liberava os instintos de ganho da antiga tutela moral.

Santo Tomás, seguindo nisto tôda a tradição católica, e dando-lhe a clara expressão de seu equilibrado gênio, reconhece que, em si mesmas, a riqueza e a pobreza não são boas nem más, e que é no uso que aparece o valor moral:

> SANTO TOMÁS: "Um ato de virtude merece algum louvor na medida em que conduz à felicidade. Ora, o mérito de um ato de liberalidade ou de magnificência, de que é matéria o dinheiro, reside mais no uso que se faz da riqueza do que na sua conservação: tal é a coisa dos nomes dessas virtudes." (*Summa Contra Gentiles,* Liv. III. cap. XXX.)

Por onde se vê como essa doutrina se afasta da moral burguesa ensinada pelos Alberti, para quem a virtude de *Sancta Masserizzia* tem por objeto a conservação da riqueza. No mesmo capítulo, o Doutor Angélico acrescenta:

> SANTO TOMÁS: "O soberano bem não pode estar sujeito aos caprichos da sorte (fortuna). O que é fortuito é com efeito avêsso à razão; ora, é próprio do homem tender para o seu fim pela razão. E se a conquista da riqueza é

sobretudo devida ao acaso (maximum locum habet fortuna), não pode a humana felicidade residir nas riquezas." (Idem.)

A análise dêsse texto, desde que se conheça razoàvelmente o corpo de doutrina em que está engastado, revela uma verdadeira oposição à moral burguesa, principalmente no teor de sorte, ou de irracionalismo, que envolve a procura e a conquista das riquezas. O espírito capitalista se delineia, e se revela nítido, quando os moralistas da época, como Alberti, desatam a escrever livros para ensinar como se ganham e se conservam as riquezas, e sobretudo para apresentar êsse domínio como um dos principais para o uso da razão. E aqui novamente esbarramos numa semântica conceptual característica dos novos tempos. Para Santo Tomás, razão é faculdade espiritual de conhecimento especulativo e prático, e de discernimento prudencial; é a própria vida da alma. É pela razão que o homem persegue o seu fim, e o discerne das coisas que são obstáculos ou usurpações. É pela bússola da razão, consciência, que o homem se guia nas guinadas da vida. É pela razão que o homem descobre que a felicidade perfeita só pode vir do fim supremo, que é Deus. E é pela razão que o homem guia seus amôres, sendo ela própria um dos primeiros amados; e é pela razão iluminada pela Fé que o homem pode contemplar a intimidade de Deus e nela abrir todo o estuário de sua pacificada vontade.

Para o nôvo espírito, tão bem representado pelos Alberti e Franklin, a razão aparece como a faculdade de racionalizar as coisas externas e inferiores; ou mais precisamente, como uma faculdade do quantitativo. Antes do Cartesianismo, que vai dar ao quantitativo um prestígio que crescerá com os séculos, foram os negociantes, foi o espírito burguês que vinculou a razão ao cálculo, às computações e suputações. Hoje em dia, quando por exemplo um Bachelard usa o têrmo *racionalizar,* quase sempre devemos entender *matematizar.* E o grande Einstein chegou a dizer que "para êle, como físico, só tinha sentido científico o que podia medir"; e pouco adiante, no mesmo texto acrescentou: "e também para mim como não físico. . ."

É em outro ponto da mesma *Suma Contra Gentiles* (cap. CXXXI) que Sombart poderia ter colhido o melhor ensinamento de Santo Tomás sôbre a pobreza. Trata-se de estudar os chamados *conselhos evangélicos* que se distinguem dos *preceitos.* Enquanto os preceitos obrigam, sob pena de pecado,

porque se referem aos *fins*, os conselhos, que só se referem aos meios, são facultativos. Mas se são facultativos no seu aspecto estrito, por outro lado não podem ser esquecidos como orientação geral, índole, estilo de vida cristã. Sem obrigação de segui-los dentro de determinações materiais definidas, temos todavia o dever de nos orientar pelo *espírito dos conselhos*. Pelos conselhos, como diz Santo Tomás, o homem é convidado ou persuadido (*suadetur*) a renunciar a certos bens a fim de facilitar o alcance de bens superiores; mas não é comandado. No texto clássico que fundamenta a doutrina relativa aos conselhos, Jesus responde ao môço que o interroga sôbre o modo de ser perfeito: "Se queres ser perfeito, *vai*, vende tudo o que possuis, dá o dinheiro aos pobres, e depois *vem e segue-me*." (*Mat.* XIX, 21) Há nessa passagem duas indicações, uma de *conselho* prêsa ao *vai*, e relativa aos meios, e outra de *preceito* prêsa ao *vem*, e relativa ao fim: *segue-me*. Podemos cumprir ou não cumprir a primeira; mas não podemos deixar de seguir o Cristo, sem pecarmos contra a caridade, e sem deixarmos de merecer o título de cristão.

Certos homens resolvem não apenas seguir os conselhos, mas segui-lo como obrigação, preceptivamente. Fazem votos, abrem mão de direitos, renunciam à pluralidade de meios, abstêm-se de muitos bem lícitos e deleitosos, para melhor realizarem a seqüela de Cristo. Êsses são os religiosos, monges ou frades. Outros permanecem na situação comum de secular, e leigo, com desembaraço maior no uso dos bens; mas se quer seguir o Cristo há de seguir o espírito dos conselhos, e até poderemos dizer, dos que lograrem maior proveito nessa via, que o programa, o estilo, a regra que viveram foi mais espiritual do que a dos religiosos.

Nos capítulos da *Suma contra Gentiles* acima citados, Santo Tomás defende, contra objeções que começavam a surgir, a possibilidade, o acêrto da vida de pobreza voluntária. Nesse tranqüilo e luminoso tratado, mais até do que nos eloqüentes sermões de S. Bernardo, defendem-se os direitos e a honra da Dama Pobreza. Nos tempos modernos escreveram-se livros ensinando *como fazer fortuna;* ora, nesses claros e ingênuos tratados Santo Tomás nos ensina *como fazer pobreza*. E mais: não se contentando em descrever os atrativos da pobreza, descreve também os atrativos da mendicância!

Para marcar a diferença incomensurável que separa êsses ensinamentos daqueles outros característicos do espírito burguês temos esta jóia achada pelo próprio Sombart.

SOMBART: "Para L. Alberti, só poderá bem avaliar o valor da riqueza quem já foi obrigado, ao menos uma vez na vida, a se dirigir a alguém com "quel acerbissima et aglia ingegni liberali odiosissima parolo, cioé: io te pregho!" (Pág. 185.)

E aí está o horror máximo dos espíritos livres: ter de se dirigir a alguém com estas amaríssimas e odiosíssimas palavras: eu te peço!

*

Um século mais tarde pode-se tranqüilamente escrever: "L'heur des hommes consiste en la richesse..."; depois Calvino descobre na riqueza sinais de dileção divina. A Idade Média termina nos dias em que os homens começam a ver a riqueza como meio de libertação. Na verdade há dois itinerários na conquista da liberdade de autonomia ou de independência (a liberdade interior de livre arbítrio é um dado de natureza e não objeto de aquisição ou conquista). Há a libertação presidida pelo espírito, e seguida da dilatação da alma e da emancipação da mente, à qual se opõe os cuidados da riqueza e a asfixia da miséria. E há também a libertação presidida pelo homem-exterior, seguida da dilatação do indivíduo, do crescimento indefinido dos apetites, e dos conflitos criados pela competição. As duas correntes existirão sempre no mundo, uma vez que há homens espirituais e homens carnais. O que constitui a tragédia de uma Civilização é o fato de se ter elevado à categoria de código, de Constituição, a lei da inimizade e da competição para a conquista de maior espaço vital.

O mundo ocidental representou o papel de Fausto. Optou pela libertação que se obtém pela riqueza, pela reconquista de uma juventude carnal ainda que nesses negócios esteja incluída a venda da alma. Pode-se dizer que a efêmera, ridícula, equívoca, dolorida, mas ainda assim verdadeira civilização cristã morreu quando a Pobreza foi expulsa do céu da Civilização, ou melhor, quando o Pobre foi escorraçado e voltou a ser um espantalho prêso a um madeiro, *fora dos muros da cidade.*

CAPÍTULO VII

DOS **BUREAUX D'ESPRIT** ÀS MINAS DE CARVÃO

Uma leitura extraordinária.

1. Ainda no vestíbulo, entregando ao lacaio o chapéu e a capa, o *abbé* Nollet, pelo rumor de vozes, sentiu que o salão de Madame Geoffrin tinha um número extraordinário de visitantes. Desculpando-se do atraso, saudando as damas, o padre admirava-se da composição daquele auditório de cinqüenta e tantas pessoas, em círculo, prontas a ouvir a leitura anunciada.

— Ah! nous avons du monde... nous avons *le* monde!

E distribuindo pequenas saudações, o *abbé* reconhecia as diversas côres daquela irisada condensação de mundo:

— La Science! Les Belles Lettres! Le Pouvoir! La Philosophie! La Religion... et la Beauté!

E como lhe cobrassem o atraso, uma vez que se dizia ser a descarga elétrica o mais rápido dos fenômenos, o amável sacerdote, *très dixhuitième,* explicou em tôrno que tivera visitas inesperadas:

— Huit duchesses qui voulaient être éléctrisées...

Abria os braços com bondoso e afável vexame, mostrando duas mãos grandes, finas e sêcas, que todo Paris admirava, não como mãos ungidas, mas como hábeis friccionadores do nôvo aparelho elétrico, que fazia sucesso. Dois anos atrás, graças às botelhas de Leyde inventadas na Holanda, o *abbé* Nollet conseguira fazer uma descarga elétrica passar através de uma companhia de 180 granadeiros, e depois através de 300 frades ligados por elos de ferro. Quando as garrafas descarregavam a

eletricidade, os trezentos religiosos davam um pulo de dois ou três palmos.

— Agora seremos aqui eletrizados de outro modo, dizia com um gesto circular.

— Oui, oui, ses fauteuils sont des trépieds d'Apollon; ils inspirent des choses sublimes, disse o *abbé* Galiani, com uma especial reverência para a sempre bela, clara e suave Mme Geoffrin.

— "Il m'en souvient, j'ai cru l'Europe entière
D'un triple cercle entourer son fauteuil," recitou o poeta Delille.

A Europa inteira não caberia, evidentemente, no salão de Mme Geoffrin, mas sem nenhuma galanteria menos verdadeira poderia o *abbé* Galiani dizer que ali estava o grupo mais lúcido, do país mais inteligente, da região do mundo mais avançada, mais *iluminada*. Aquêle salão poderia sem exagêro ser visto, naquela tarde do ano 1753, como a luz do mundo. Em tôrno da bela anfitriã, que profetizava Balzac e suas belezas plenas e desabrochadas, outras estrêlas da mesma grandeza brilhavam para o mesmo *"enlightment."* Madame la Marquise Du Deffand "que unia uma excepcional inteligência a um vasto egoísmo", a pobre Mademoiselle de l'Espinasse que seria brevemente a vítima do supramencionado egoísmo, e a jovem Madame d'Espinay, que mais tarde seria a protetora de Jean-Jacques Rousseau e também vítima da torpeza neurótica de seu protegido. No fundo da sala, atrás da mesa preparada para o leitor, viam-se os cientistas: Helvetius, Maupertuis, Condillac, e o ardoroso e jovem d'Alembert, que já fôra vítima de sua própria mãe, a famosa Marquise de Tencin ("spirituelle et desordonnée"), que o abandonara, recém-nascido, nos degraus da capela *Saint-Jean-le-Rond*, e que também cairia nos laços de intrigas do mesmo Jean-Jacques. Entre os filósofos destacavam-se o envelhecido Montesquieu, representante do passado, e o vigoroso e exuberante Diderot que representava o futuro. As belas artes não apresentavam uma delegação brilhante: o velho Nattier cochilava, desinteressado das descargas elétrico-filosóficas que o leitor anunciava; e o bom Lemonnier, que nos legou o quadro de tão famosa reunião, também não chegou a deixar sequer as datas de nascimento e morte no *Petit Larousse*.

Notavam-se também estrangeiros, representantes do *enlightment* e da *Aufklärung*. Não seria de estranhar que estivessem presentes, para a anunciada leitura, um Adam Smith a

representar a nova doutrina econômica, e um Lessing, que na opinião de Egon Friedel representou a culminação mas também a efetiva explosão das idéias do racionalismo, ou do *enligthment* alemão; e que também anunciou o teatro de Ibsen. Nesse tempo, nessa tarde amena em que Mme Geoffrin reuniu correntes tão diversas, todos pensavam tranqüilamente que a França era a luz do mundo e o centro de gravidade do Ocidente. E por isso, nessa França sem complexos, os estrangeiros são mimados, acariciados. "Êles têm pelos estrangeiros, dizia Benjamin Franklin, as mesmas delicadezas que a Inglaterra tem pelas damas". Casanova dizia: "On ne vit qu'à Paris, et on végète ailleurs". E o príncipe Henrique de Prússia: "J'ai passé la moitié de ma vie à désirer voir Paris; je passerai l'autre moitié à le regretter." E Jefferson, nos Estados Unidos: "Todos nós temos duas pátrias: a nossa própria, e a França."

Estamos pois no centro da história, o *Grand Siècle* de Michelet, e no centro do mundo. O sussuro de vozes calou-se, Madame de Geoffrin sorriu para o môço sentado diante do grande livro aberto, e discretamente respirou um frasco de sais.

— Nous lisons?

— S' il vous plait, monsieur Diderot.

E então, com clara entonação, e gestos finos, Diderot começará a ler... o quê? Começará a ler, num silêncio magnético, como já se poderia dizer, o quê? As páginas de um Dicionário!! Sim, de uma *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers.* Se quiséssemos agravar a incongruidade do espetáculo, diríamos que a leitura daquela reunião versara sôbre a letra "C", ou parara no "D" como na página de Machado de Assis!

A Enciclopédia.

2. O leitor dirá que exageramos, ou que fizemos a caricatura de famosa *Encyclopédie* em que Diderot e d'Alembert puseram tanto empenho e tamanho esfôrço. Responderemos que o leitor tem razão, mas acrescentaremos que as caricaturas são às vêzes mais expressivas e até mais verdadeiras do que os retratos que, por exemplo, pintava Nattier. O espetáculo a que assistimos no tópico anterior não era tão estúpido como seria hoje um congraçamento em tôrno do *Larousse* ou da *Britânica;* mas não deixa de conter o mesmo fundo apesar do dix-huitième, das perucas empoadas, e das figuras espirituosas, encantadoras, pintadas por Fragonard, ou

por Quentin de La Tour. Seja qual fôr o condicionamento cultural, a idéia de organizar uma *Somme Philosophique du XVIII Siècle* em forma de dicionário *raisonné,* e por ordem alfabética, foi e será sempre terrìvelmente pouco inteligente. E quando essa idéia se agrava com a de substituir e enterrar a *Suma Teológica* de Santo Tomás, ainda mais sombria se torna a obnubilação, o escurecimento cultural do que a si mesmo se chamou de *"siècle des lumirès"*, *"enlightment"* ou *"Aufklärung"*.

Como se explicará tal fenômeno? Antes de mais nada devemos convir que a obra dos enciclopedistas não era tão pura e sêcamente enciclopédica como são hoje as excelentes obras de consulta que não pretendem inculcar uma filosofia ou sepultar uma teologia. Os verbetes, sobretudo os que tocavam de perto os problemas humanos, estavam carregados de intenções, e além disso, graças a um processo remissivo cruzado entre os tópicos, estavam carregados de idéias novas e subversivas: Assim, com êsse entrelaçamento, a Enciclopédia podia anunciar um liberalismo, e um materialismo cientificista que as autoridades civis e eclesiásticas não tolerariam de modo descoberto. Dêste modo, os chamados "filósofos" do *Enligthment* punham na Enciclopédia uma forma de pensamento adequado ao espírito burguês racionalista, calculador e ansioso de provas empíricas, categóricas e tranqüilizadoras. Alguns dos colaboradores, como Maupertuis, La Mettrie e o barão d'Holbach, famoso por seus jantares, eram ateus e materialistas. Êsses ateus eram vistos pelos não ateus com a simpatia e tolerância própria dos que reduzem todos êsses problemas a sentimentos, e portanto a gostos que não se discutem. Essa amabilidade prova simplesmente a superficialidade de uns e de outros; e aí é que reside o ridículo e a magreza da aventura intelectual que preparava a Sociedade Liberal.

Indo mais ao cerne do problema diremos que essa época, marcada pelo máximo desenvolvimento das ciências experimentais, e pela máxima depressão na Filosofia, e na Religião, exemplifica bem o que dissemos atrás (Parte I) das culturas marcadas pelo nominalismo. Na epistemologia nominalista fàcilmente se substitui ou se identifica a noção de *conhecimento* com a noção de *informação;* e fàcilmente se substitui a aspiração de conhecer em profundidade, pelas causas, por uma aspiração menos corajosa de conhecer pelos efeitos, pelas manifestações fenomenológicas. E também se substituirá a suma que constitui uma síntese, por uma soma que apenas constitui um cabedal.

A *Enciclopédia*, no contexto cultural do século XVIII, é um exemplo admirável, diríamos quase um belo exemplo de teratologia cultural nominalista. Um profeta tomista desde o século XV poderia anunciar a reunião *chez Madame Geoffrin* para a leitura da Enciclopédia, desde que extrapolasse o desenvolvimento lógico do êrro nominalista.

"L'esprit".

3. Para melhor compreensão do problema, consideremos dois aspectos da cultura do século XVIII que parecem muito diferentes e heterogêneos. Um dêles é o fenômeno "esprit" que caracteriza bem a época e que leva o historiador a dizer dos salões, desde os da duquesa de Maine até os de Mme. Necker: "Nulle part ailleurs, on ne savait aussi bien effleurer tous les sujets sans jamais s'appesantir, faire partir des mots comme les flèches, jouter avec les idées dans une passionante escrime, soutenue par l'accent, le geste, le regard, dans une sorte d'éléctricité qui fait jaillir les étincelles (Mme de Stael)." (*Le XVIII siècle,* P.U.F. pág. 170.)

O autor disse "sans jamais s'appesantir", e com isso caracteriza tôda a amabilidade, tôda a vivacidade "spirituelle" da época. Se nós disséssemos "sans jamais s'approfondir" teríamos caracterizado tôda a superficialidade daquela cultura. Tomemos êsse têrmo metafísico no sentido mais próximo de uma analogia da proporcionalidade. É superficial o tipo de conhecimento, ou de consideração que se atém às causas próximas, ou às correlações, ou às aproximações, ou às comparações interessantes, pitorescas, ou chistosas, fugindo sempre, com mêdo do "s'appesantir", ou não crendo que valha a pena, à indagação das causas mais profundas. O nominalismo é uma filosofia superficial, deliberadamente superficial. Recìprocamente, o fenômeno cultural marcado por intenção superficial é certamente de inspiração nominalista. No caso presente, o fenômeno se reveste do brilho, e tem seu incontestável encanto: é um verniz, que bem apresenta a camada superficial e brilhante. E é uma exteriorização daquilo que devia ser interior, a começar pelo que nos diz a violenta semântica ocorrida no têrmo "espírito" e seus derivados. No sentido clássico designava a realidade mais profunda, mais interior, e menos visível do homem. Eram expressões equivalentes "homem espiritual" e "homem de vida interior". Ora, no vocabulário trabalhado pela nova atmosfera cultural o têrmo "espiritual" toma sentido assustadoramente di-

verso. Um biógrafo da Marquise de Tercin, que andou semeando filhos naturais pelos degraus de capelas, ou pelas amas de aldeias, com a glória involuntária de contar um d'Alembert entre êles, dirá que ela era "spirituelle et desordonnée". E aqui "spirituelle" quer dizer capacidade de reunir num "bureau d'esprit" homens de letras, prelados e filósofos, e de conduzir com graça a conversação eletrizante "sans s'appesantir" como diz o historiador. Por onde se vê que estamos diante de uma espécie de fenomenologia, ou epifenomenologia do espírito transformado em verniz.

Cientificismo.

4. O segundo aspecto dessa amostra cultural é o do empirismo cientificista. Note bem o leitor que não nos referimos pròpriamente à Ciência e aos Cientistas que produziram neste século o maior progresso científico assinalado em tôda a história, e sim à filosofia que pretende ver na ciência empírica a mais perfeita realização do homem, e a mais alta aventura do espírito. Essa detestável filosofia às vêzes era praticada pelos mesmos cientistas a quem devemos obras tão gloriosas, quando se abalançavam a tirar, de seu ofício, mais do que êle pode dar. Temos de separar bem as duas coisas, e sobretudo temos de nos defender da idéia de que, sem o cientificismo, não teríamos a ciência, ou não teríamos o mesmo progresso. A responsabilidade maior do êrro, nessa matéria, cabe mais aos filósofos do que aos cientistas. Se Locke era um empirista, e se Newton de certo modo pensava como Locke quando filosofava, é preciso não esquecer que nas outras horas, em que fazia ciência, não era à Locke que êle devia o prodigioso trabalho que realizou. Mas por maior que seja nossa admiração pelo mais fecundo gênio científico de tôdas as épocas, forçoso é reconhecer que o plano de suas investigações, o domínio de suas obras é mais superficial, mais exterior ao homem, mais adstrito ao fenômeno, às medidas, às causas próximas, do que o domínio em que Locke trabalhou, ou melhor, o domínio em que devia trabalhar.

Quando se invertem os têrmos, dando à ciência do fenômeno uma significação mais alta, e permitindo-lhe medir e julgar as filosofias, temos o cientificismo. E êsse era o ar do século XVIII; e essa será a atmosfera pesada em que surgirá no século XIX o Positivismo. No momento queremos frisar bem o aspecto da superficialidade do cientificismo, aproximando-o do

mundanismo "spirituel" dos salões. Tomemos como exemplo a declaração de um grande astrônomo e matemático:

LAPLACE: "A Astronomia, pela dignidade de seu objeto, e pela perfeição de suas teorias, é o mais belo monumento do espírito humano, o título mais nobre de sua inteligência. Seduzido pelas ilusões dos sentidos e do amor-próprio, o homem considerou-se, durante muito tempo, como centro do movimento dos astros, e seu vão orgulho foi punido pelos terrores que lhe foram inspirados. Enfim, diversos séculos de trabalhos fizeram cair o véu que escondia ao homem o sistema do mundo. Achou-se êle então num planêta quase imperceptível do sistema solar, cuja vasta extensão não é também, por sua vez, senão um ponto na imensidade do espaço. Os resultados sublimes que essas descobertas lhe trouxeram são próprios para consolá-los da desvalorização da Terra, por evidenciarem sua própria grandeza na exígua pequenez da base que lhe serviu para medir os céus. Conservemos com cuidado, aumentemos o depósito dêsses altos conhecimentos, e as delícias dos sêres pensantes. Êsses conhecimentos prestaram importantes serviços à Navegação e à Geografia, mas o seu benefício maior foi o de ter dissipado os temores produzidos pelos fenômenos celestes e por haver destruído os erros nascidos da ignorância de nossas verdadeiras relações com a natureza, erros e temores que renascerão prontamente se o facho das ciências se apagar." (*Histoire Générale des Civilizations, Le XVIIIe Siècle*, P.U.F., pág. 31.)

Aí está um exemplo excelente do cientificismo nascido do prestígio da Ciência, no século das luzes. O leitor talvez fique chocado se tivermos a audácia de classificar esta página do grande astrônomo, que pela primeira vez formulou uma teoria de evolução cósmica, com o mesmo qualificativo usado para caracterizar os "bureaux d'esprit" das grandes damas de Paris. Na verdade, porém, aqui se encontra a mesma essencial, a mesma ontológica superficialidade. Começa o cientista por dizer que a Astronomia é o mais belo monumento do espírito humano, e o mais nobre título de sua inteligência, "pela perfeição de suas teorias". Começamos nós por aqui: esta perfeição da Astronomia não é maior do que a da Física ou de qualquer outra ciência dos fenômenos, a não ser em razão da pobreza de seu

campo fenomenológico. Os eclipses são rigorosamente calculados simplesmente porque há muito pouca matéria interferente, e muito pouco acaso por causa dessa pouca matéria. Daí a facilidade da previsão e a pontualidade dos cones de sombra. A matéria do Universo astronômico é extraordinàriamente rala e espantosamente simplificada, constando quase exclusivamente de átomos de hidrogênio. Uma pétala de rosa é muito mais rica em determinação, em formas, do que tôda a nebulosa de Andrômeda, que só ganhará essa estranha corrida se porventura possuir, no meio de seus bilhões de sóis, um planêta como o nosso, denso, diferenciado, rico, contrastado, em cujo solo, por favor de Deus, tenha brotado uma rosa. Laplace empolgou-se demais com a vastidão do Universo, mas tamanho não é documento. Além disso colocou o mais nobre título de nossa inteligência nesse jôgo de órbitas e de eclipses. Ora, por mais admirável que seja a precisão dêsse tipo de conhecimento, por maiores que sejam os serviços prestados à Navegação e à Geografia, jamais poderá êle merecer aquêle título, e jamais deixará de ser um conhecimento ontològicamente superficial, que se contenta com o fenômeno, com a medida, a utilidade, a tenuíssima espessura de correlações ou de causas próximas, sem nenhuma ambição de conhecer as causas primeiras, os princípios e os fins. A Astronomia pode ser admirável na sua ordem, pode ser exata até a nona casa decimal, pode incluir na sua história heróis obscuros como o padre Nicolas Louis de la Caille, que passou sua vida num observatório do Cabo da Boa Esperança catando e catalogando estrêlas — não deixará de ser um conhecimento superficial em que a inteligência se debruça sôbre as coisas que lhe são inferiores e exteriores. Ninguém, em são juízo, poderá dizer que a exatidão é a mais nobre e mais alta das virtudes, sem concluir que um livro de contabilidade é mais alto e mais nobre do que um livro em que o autor, como confessava Rimbaud, se esforça por dizer o indizível.

O astrônomo, na ode que acabamos de ler, insinua que os homens antigos sofriam os terrores inspirados pelos fenômenos, e gaba-se de ver extinta essa idade graças ao facho luminoso da Ciência. Ora, nesse ponto o astrônomo atingiu a depressão, o nível mais baixo dêsse *enlightment* tão cheio de astros e tão vazio de filosofia e de religião. Digamos a expressão exata, já que falamos de astrônomos: chegou ao ponto mais estúpido de sua Ode. Se os homens antigos temiam Deus, e achavam que atrás das coisas patentes existem realidades escondidas, êsses homens antigos poderiam, aqui e ali, manifestar ingênuamente

essa idéia — mas o pensamento dêles era profundo, cheio, amplo, voltado para os princípios e para os fins, era um pensamento reverente, admirado e de algum modo inclinado a adivinhar a presença infinita que sustenta como Causa Primeira as presenças finitas. E se os homens do século XVIII, pelo fato de terem medido a distância da Terra ao Sol, e de compreenderem mais exatamente os movimentos dos astros, passaram a crer que aí termina o alcance da inteligência, ou até termina a riqueza do ser e passaram a não mais erguer a mente para Deus, uma vez que têm o planêta Urano recentemente descoberto por Herschell, ou catálogo de La Caille, e a não mais buscar nos outros graus de saber as razões mais profundas do que a pontualidade das pedras do espaço — então seremos forçados a declarar, com tristeza, que êsses homens do século XVIII, a par da habilidade que revelaram nos laboratórios e observatórios, ficaram mais grosseiros, e sobretudo mais superficiais do que os antigos que jamais, em documento algum digno de atenção, deixaram de distinguir as causas segundas da Causa Primeira, ou os fenômenos das realidades profundas que escapam aos sentidos.

Na história do povo que mais constantemente se preocupou com a presença de Deus, o destaque, a significação especial dada aos trovões do Sinai, mostram bem que êsses trovões eram diferentes dos outros, que eram milagrosos, e que os demais trovões não registrados eram vistos como vozes dos elementos e não como ameaças de Javé. O povo mais religioso do mundo não é panteísta, nem jamais descreu da relativa autonomia que o Criador deu à grande máquina do mundo; e por isso mesmo realça os episódios em que Deus se vale dos elementos como sinal de sua especial presença. Quando Abraão viu nas estrêlas do céu a figura da descendência prometida, não anotou com precisão as ascensões retas e declinações como o Abbé La Caille mais tarde o fará no Cabo da Boa Esperança, mas também não ficou pensando, daí por diante, que aquelas estrêlas eram a sua descendência e continuavam a ser sinais divinos sobrenaturais. Quem comete êrro dêsse tipo é Laplace, e esperamos que não tenha sido o *Abbé* La Caille: descobrindo as coordenadas, passou o astrônomo a julgar que nisto estava o mais alto título de sua inteligência, e a mais alta significação das estrêlas. E é para bem assinalar essa retração mental que tornamos a dizer que, como filósofos, as glórias do *Siècle des Lumières* são tão superficiais como as duquesas que fre-

qüentavam o laboratório do *abbé* Nollet para serem eletrizadas, antes de passarem por outro tratamento físico, mais cruel.

Há entretanto no discurso de Laplace uma linha em que o astrônomo quase recupera o senso filosófico perdido pelos enciclopedistas. É aquela em que se refere ao consôlo trazido pelos resultados sublimes. Infelizmente ficou no ar, quase sem nexo, a idéia que devia ser a contribuição principal trazida pela Ciência à Filosofia: a idéia de que o homem cresce com o crescimento de seus conhecimentos, em qualquer domínio. A medida da distância de Terra ao Sol prova efetivamente que a alma humana é maior do que essa distância. A Astronomia prova que a inteligência humana é maior do que as órbitas e os sistemas planetários; e a exatidão dos cálculos prova certa inferioridade da coisa subjugada. E tudo isso junto prova o que tôdas as pessoas de bom senso há milênios já sabem: que existem outras realidades a desafiar, a convidar nosso espírito.

Essa deveria ser a contribuição da Ciência. Ao contrário disso trouxe no século XVIII, pela *trahison des clercs,* o cientificismo que faz do átomo de hidrogênio o objeto mais alto e mais nobre da inteligência; e que volta as costas a Deus por só ter achado no universo uma poeira rala.

Newton.

5. É difícil fugir à fascinação, à vertigem do ambiente de descobertas nas primeiras décadas do século XVIII. A teoria da gravitação de Newton que dava pela primeira vez uma lei universal do mundo físico, um como que comportamento intrínseco da matéria, prestava-se às mais vivas controvérsias, e preparava-se para enfrentar grandes provas experimentais. Entre os que combatiam Newton achava-se o grande Leibniz que não podia admitir a ação à distância, seguindo nisso as lições de Aristóteles. De um modo geral os cartesianos criticavam a doutrina de Newton em têrmos filosóficos, e Newton defendia-se invocando o testemunho dos fenômenos. O curioso é que muita gente até hoje ignora que um escolástico tomista apoiaria Newton, com seu clássico preceito "opportet salvari apparentia sensibilia"; como também ignora que hoje depois de Einstein, já concebemos a atração universal não como uma "ação à distância" exercida pelo Sol sôbre a Terra, por exemplo, mas como um modo de ser do campo de gravitação em que se inscreve, como uma espécie de trilho no espaço-tempo, a órbita da Terra.

Mais emocionante do que as discussões acadêmicas deve ter sido a esportiva expectativa das confirmações experimentais. Decididamente a experiência domina a especulação neste século central do empirismo, e o lado particularmente fascinante reside na diversidade de fenômenos que se vão enquadrar na lei da gravitação universal. Concebida para explicar os movimentos dos astros, a teoria de Gravitação teve de fazer trampolim numa experiência terrestre, realizada por Cavendish, para determinar a constante de gravitação. E agora tem de enfrentar fenômenos dispersos que mobilizarão um belo movimento de pesquisas e medidas. Em fins do século XVII uma expedição francesa em Caiena verificara que o comprimento do pêndulo batendo um segundo era de 990 milímetros, contra os 994 milímetros que tinha em Paris o pêndulo da mesma freqüência. Newton interpretou o fenômeno dizendo que a Terra deveria ser achatada nos pólos e dilatada no equador, de modo a produzir aí uma fôrça de atração menor. Houve enorme controvérsia em tôrno da forma da Terra. Pretendia Cassini (1730), assim contestando a universalidade do critério em que se baseava Newton, que a Terra fôsse achatada no equador. Em 1736, com grande expectativa do mundo ocidental, Luís XV autorizou a Academia Real a enviar duas expedições incumbidas de medir arcos de meridiano, uma na Lapônia, dirigida por Maupertuis, e outra no Peru dirigida por La Condamine. Êsse admirável trabalho que confirmou maravilhosamente a doutrina de Newton, e seu cálculo prévio do achatamento, e que deu do mundo a primeira definição teórica do *metro,* consistia na medida da distância de dois pontos de igual longitude, e latitude desigual medida por determinações astronômicas locais. Em seguida, um trabalho geodésico de triangulação mediria em toesas, a partir de uma *base,* medida no terreno, a distância de tantos graus de latitude. Os resultados encontrados pelas duas comissões, para o cumprimento de um grau do meridiano foram: na Lapônia 57.438 toesas; no Peru 56.753. Por onde se vê que o raio da curvatura no pólo é maior do que no Equador.

As glórias da Ciência inebriam o século XVIII.

6. O exemplo anterior, que nunca nos cansamos de admirar, explicará fàcilmente o clima de prestígio da Ciência naquele tempo. Entende-se bem a exultação profunda causada por tais conquistas, e mal traduzidas pelas odes cientificistas semelhantes àquela de Laplace. E essa

exultação não vem pròpriamente da idéia de estar na Astronomia ou na Química o mais alto nível do saber. Vem antes do sentimento profundo da superioridade do espírito humano sôbre o Universo físico que começa a medir, a dominar, e também de um outro sentimento inebriante trazido pelas descobertas de novos mundos escondidos, como Urano que Herschell revela, e de novos fenômenos físicos até então insuspeitados. O drama cultural não consistiu no progresso científico mais rápido ou menos rápido, e sim na atmosfera cultural que infelizmente converterá a glória da obra de Newton na humilhação da filosofia e da religião.

À primeira vista, como já dissemos, parece que é o empirismo filosófico dos nominalistas da Idade Média, reforçado agora pelos empiristas do século XVIII, que traz ao mundo um maior interêsse pelas ciências, cujo progresso exigiria a imolação e o regresso da teologia e da metafísica. Outra não é a idéia subjacente à famosa teoria dos três estados dos positivistas. Na verdade, porém, as pesquisas e medidas físicas maravilhosamente desenvolvidas no século XVIII recebem seu influxo das energias espirituais do ocidente cristão. Observe-se a generosidade com que os reis subvencionam expedições onerosíssimas para medir arcos do meridiano, ou para determinar a distância da Terra ao Sol; observe-se a generosidade com que George III da Inglaterra, reconhecidamente parcimonioso, deu a William Herschell uma soma enorme para montar seu observatório, e uma pensão principesca que lhe permitia uma completa dedicação à astronomia. Ninguém poderá dizer, plausìvelmente, que os reis e mecenas se inspiravam numa filosofia utilitária, e tinham o que hoje chamaríamos a "visão do bom investimento". Salta aos olhos a gratuidade, ou melhor, a emulação vinda de inspiração mais alta. A ciência progredia a custa de esforços não remunerados (em têrmos utilitários) porque ainda havia no ocidente enormes reservas espirituais capazes de produzir atos de heroísmo e de alegria do puro conhecimento.

O utilitarismo virá por via de conseqüência. O progresso científico produzirá o progresso técnico, e então, como era de esperar, a avidez de resultados surgirá com a chamada revolução industrial, e acompanhada de fenômenos sociais que até hoje pesam no mundo.

A depressão cultural do "enlightment".

7. Para entendermos melhor o encadeamento de causas e episódios que levam a Civilização Ocidental Moderna ao apogeu, e, logo após, à desintegração, devemos dirigir nossa atenção para a curiosa e alarmante depressão cultural do *Enlightment*. Dissemos atrás que a inteligência do Ocidente se encontrava naquela famosa *séance* dos enciclopedistas no *bureau d'esprit* de Mme Geoffrin. Imaginamos que lá estivessem estrangeiros ilustres. Não cremos que todos partilhassem do mesmo entusiasmo pela letra F ou H da obra de Diderot e d'Alambert. Lessing, por exemplo, estaria cabisbaixo, a remoer pensamentos melancólicos.

> LESSING: "Eu não sou ator nem poeta. Muitas vêzes, em verdade, os homens me homenagearam com êste último título, mas assim o fizeram porque não me conhecem. Eu não sinto em mim a fonte viva que jorra e se projeta com sua própria fôrça em raios tão ricos, tão frescos e tão puros: ao contrário, eu tenho de espremer alguma coisa dentro de mim, com canos e bombas. Eu seria pobre, frio, teria fôlego curto, se não tivesse conseguido aprender humildemente a servir-me de tesouros estrangeiros, a aquecer-me na lareira dos outros, e a reforçar minha visão com as lentes da arte..." (Citado por Egon Friedel, *op. cit.* vol. 2. pág. 239.)

O que poderia aprender com o autor de *Emile* o autor de *Emília?* O homem que Nietzsche disse possuir o mais alto grau de probidade intelectual "era consciencioso demais e honesto demais para sonhar". A seu respeito, Leisewitz escreve a Lichtenberg. "Êle muitas vêzes me garantiu que nunca sonhou." E Egon Friedel acrescenta: "Sua vida transcorreu tôda na iluminada metade de nossa alma-esfera."

Mas êsse estranho racionalista, capaz de tão aguda consciência, certamente sentiu a luz crua das "lumières" do duro racionalismo francês. Não nos custa muito imaginá-lo a balançar gravemente a cabeça, e pela primeira vez a sonhar com as conseqüências e paradoxos daquela *Aufklärung*.

Outra seria a reação dos filósofos inglêses. Antes de conquistarem o império geográfico, êles se sentiam mais fortes, mais cômodamente instalados no empirismo filosófico que triunfava no século XVIII.

Oscilações das correntes filosóficas dos tempos modernos.

8. O marco filosófico dos tempos modernos é sem possibilidade de contestação Réné Descartes. O curioso aspecto da história das correntes filosóficas reside no fato de Descartes contrariar, aparentemente, a tendência natural do nominalismo, que é o empirismo filosófico, o cientificismo e as demais conseqüências. Descartes surge tomando posição adversa no problema epistemológico: o conhecimento, em vez de proceder principalmente da experiência, como querem os empiristas, procede principalmente da razão que dispõe de idéias inatas e que se fecha sôbre si mesma, sendo ela mesma objeto de seu conhecimento. O idealismo racionalista se afirma assim com vigor. Diríamos, com genial brutalidade. Como Regis Jolivet mostra em seu excelente livro *Les Sources de l'Idéalisme,* o racionalismo cartesiano procede da mesma fonte nominalista, de onde procedem os empiristas, mas de modo menos direto e até diríamos disfarçado. Em outro trabalho sôbre *L'Intuition Intellectuelle et le Problème de la Métaphysique,* diz que é *evidente* o nominalismo cartesiano.

Poderíamos talvez acrescentar que o papel cultural do cartesianismo, plantado no limiar dos tempos modernos, foi o de reagir de algum modo contra a tendência mais espontânea do nominalismo que é o empirismo. Sem vigor para retomar *la diritta via,* e sem querer capitular no fenomenismo, Descartes se oporá aos empiristas, no que concerne ao fator principal do conhecimento, sem todavia se opor, no que concerne à ruptura nominalista e ao valor ontológico do conceito. Seu pseudo-realismo e seu robusto dogmatismo tentarão enobrecer a inteligência humana, chegando a puxá-la, na falta de outra solução, para o nível da inteligência angélica, como mostra Maritain (*Trois Réformateurs*). Daí por diante, a história da filosofia moderna, tôda derivada dos velhos nominalistas, oscilará entre Empiristas e Racionalistas. Eis os nomes principais das duas correntes:

EMPIRISTAS		*RACIONALISTAS*
	1596 — 1650	Descartes
Locke	1632 — 1704	
	1632 — 1677	Spinoza
	1646 — 1716	Leibniz
Berkeley	1685 — 1753	
Hume	1711 — 1776	
Condillac	1715 — 1780	

	1724 — 1804	Kant
	1762 — 1804	Fichte
	1770 — 1831	Hegel
Comte	1798 — 1857	
Spencer	1820 — 1903	
Marx	1818 — 1883	
Mill	1806 — 1873	
James	1842 — 1910	
Nietzsche	1844 — 1900	
Durkheim	1858 — 1917	
Bergson	1859 — 1941	
Husserl	1859 — 1938	
Heidegger	1889 —	
Ortega y Gasset	1883 — 1955	
Russel	1872 —	
Carnap	1891 —	
Sartre	1905 —	

Essas duas correntes formam as alternâncias da mesma fonte, ou são as oscilações produzidas pela dialética interna do êrro, mas alimentadas nas mesmas origens. Como já dissemos atrás, todo êrro produz uma tensão, assim como a energia potencial em que se transforma a energia cinética de um pêndulo. Ao cabo de algum tempo, e após o desgaste produzido pelo uso de uma extremidade, o êrro, enquanto não se liberta de seu eixo, produzirá a extremidade oposta. Além dessa oscilação, outras se observam dentro da mesma linha da extrema esquerda, ou da extrema direita. No lado do empirismo temos dois exemplos que constituem elongações curiosas de uma dessas oscilações secundárias. Tomemos o positivismo de Comte de um lado e o existencialismo de um Heidegger ou de um Sartre de outro. Em ambos os casos observa-se a seiva comum que vem da unidade genética e que consiste na valorização do conhecimento dos fatos individuais internos ou externos, contra a idéia do conhecimento dos universais obtidos por abstração. Mas enquanto essa filosofia do particular, em Comte, se traduz em fenomenologia e em cientificismo, pelo qual a Ciência Positiva absorverá tôda a substância dos estados anteriores, metafísico e religioso, para os existencialistas o empirismo "consiste em explorar certas experiências de ordem *afetiva,* às quais se atribui um alcance metafísico, uma vez que o sentimento é tido como mais penetrante e revelador do que os sentidos ou a inteligência". (R. Vernaux, *Épistemologie Générale,* Beauchesne, 1959. pág. 31). Para Hei-

degger é a *angústia* que revela o existente em seu todo concreto, por ser o sentimento do escorregar e do desmoronar-se que tudo arrasta para o nada; em Jasper é o *fracasso,* para Sartre é a *náusea,* como intuição intolerável de um ser em si mesmo absurdo — tudo isso expresso em têrmos tendentes a transformar a experiência filosófica numa experiência estética.

Outro tipo de oscilação é que se observa em tôrno do eixo do valor do conhecimento: de um lado o vigor afirmativo dos *dogmáticos* e de outro a vertigem dos *céticos.*

> R. VERNAUX: "Não é necessário, talvez, acreditar na Filosofia da História para perceber na História da Filosofia uma espécie de oscilação periódica, como se fôsse uma lei de recorrência. Todo grande esfôrço de pensamento dogmático é seguido, como o cometa por sua cauda, de uma crise de ceticismo. Assim, a sofística segue o primeiro impulso dos outros físicos, o pirronismo sucede aos grandes metafísicos da época; Montaigne, Charron vem depois da escolástica medieval; Hume (o mais engenhoso dos céticos, segundo Kant) é a cauda da escolástica cartesiana; Comte e Renouvier surgem como reação do kantismo; e Kierkegaard e os existencialistas como contraparte de Hegel." (*L'Existencialisme, Revue philosophique,* 1947, *De l'Absurde,* pág. 165.)

Temos assim, a partir da unidade genética de uma era cultural, as diversas oscilações primárias ou secundárias produzidas pela falta de vigor de inteligência, pelos desgastes de uma posição, pela nostalgia da posição oposta, e de um modo geral pelo que chamamos dialética interna do êrro. E assim vai a história do pensamento, numa linha sinuosa que mais pareceria ser a da história da loucura ou da intemperança.

No quadro dos tempos modernos, além da constância genética, e do nominalismo comum, convém notar uma outra unidade de índole dada pela mesma atitude em face do objeto do conhecimento. A partir de Descartes, afirma-se fortemente, decisivamente, o caráter *idealista* da epistemologia moderna, pelo qual o processo do conhecimento termina e se fecha sôbre si mesmo. Nós não conhecemos os sêres, as coisas, e sim nossas próprias idéias ou imagens. No esquema traçado atrás (Parte I, Cap. I) vimos que o conhecimento real (embora mais ou menos perfeito) se realiza numa união entre o cognoscente e

o conhecido (*id quod cognoscitur*), *pela* imagem (*id quo cognoscitur*) e *no* conceito (*id in quo cognoscitur*). O idealismo consiste em afirmar o imanentismo impotente do conhecimento pelo qual a realidade exterior, quando muito, produz um choque, ou fornece a matéria, enquanto se perfaz o conhecimento sôbre as formas representativas internas (idéia inata para Descartes, formar *a priori* para Kant, sensação para Hume). Em linguagem técnica, o *id quo cognoscitur* toma o lugar ou substitui o *id quod cognoscitur*. (Ver em Vernaux e R. Jolivet, obras citadas, o desenvolvimento dêsse assunto.)

A tendência direta para o idealismo se encontra no ramo racionalista da herança nominalista. Diríamos até que Descartes, Kant e Hegel antes de serem racionalistas, e nisso opostos aos empiristas, tomam atitude idealista. Para os racionalistas o idealismo é um ponto de partida, mas o curioso, como abundantemente demonstra R. Jolivet (*op. cit.*), é que para empiristas o idealismo é um ponto de chegada inevitável, na medida em que cada autor estende a lógica de seus princípios.

Ainda uma observação: o dogmatismo se encontra sempre na ala racionalista, se manifesta com uma intensidade proporcional, se assim podemos dizer, à fôrça do imanentismo em que se fecha o sistema; no lado oposto, e na medida em que recua e foge à tomada de consciência imanentista, os empiristas pendem para o ceticismo.

E assim temos o quadro conjunto do pensamento filosófico de uma era cultural. Uma unidade genética dá o denominador comum cromossômico; uma outra unidade de índole dá o imanentismo ou idealismo que marca todo o pensamento moderno. E entre essas duas constâncias funcionaram as oscilações dentro da mesma ala, ou entre um e outro ramo da árvore nominalista.

Paralela a essa linha, e com as suas internas oscilações, corre a linha da escolástica aristotélico-tomista que parece, e cremos que sempre parecerá, uma corrente desviada, desconhecida, alheia à cultura e sem influência civilizacional. Na verdade, essa é a única corrente que sempre teve e sempre terá mais estudiosos e profissionais do que tôdas as outras. Num determinado período pode acontecer que dominicanos se apliquem a seguir Marx ou Teilhard de Chardin, que acham mais atuais, ou mais divertidos do que a *Suma Teológica;* também houve tempo em que os Franciscanos se apaixonaram por Occam. Mas na continuação dos anos e dos séculos passam êsses episódios, e per-

manece de pé, embora nas catacumbas da inteligência, aquela filosofia que Bergson chamou de "metafísica natural do espírito humano". De século em século, milagrosamente acontecerá algo parecido com os maravilhosos *Cercles Thomistes* de Meudon: e o tomismo terá novamente uma espécie de Domingo de Ramos.

Do ponto de vista da filosofia cultural, e da análise civilizacional, devemos reconhecer que o tomismo não é a filosofia de nosso tempo, como devia ser, e como para tanto está aparelhada. Nessa perspectiva, não são as escolas, e muito menos os seminários, que caracterizam o sistema de civilização de uma cultura, e sim as correntes que lograram penetrar nos vasos capilares, e que se tornaram hábitos vulgares, cotidianos e semiconscientes usados na interpretação dos pequenos enigmas da vida e do mundo. Sob êsse ponto de vista os tempos modernos são radicalmente nominalistas.

O impacto do empirismo na cultura ocidental moderna.

9. O século XVIII foi a idade de ouro do empirismo. Depois da pseudo-revolução cartesiana, que parecia opor-se às fontes do nominalismo medieval, o século XVIII, encorajado pelo prodigioso progresso das ciências, e pelas espetaculares medidas do universo, põe-se à vontade, e entrega-se todo às conseqüências da *via modernorum*. Opõe-se assim a Descartes, sem todavia perder de vista seu método e sobretudo sua matematização da filosofia, que mais tarde encontrarão no empirismo a pátria verdadeira. O que mais importa aqui assinalar não é o papel acadêmico que desempenhou a filosofia de Locke, Berkeley, Hume ou Condillac; é antes o efeito produzido pelo empirismo que se respira nos salões mundanos, nos *cafés* intelectuais que já surgiram (e aos quais Michelet atribui papel de destaque, tanto pelo lado humano como pelas virtudes estimulantes da rubiácea), nas casas de família, nas ruas — em tôda parte, em suma, onde, vulgarizada ou decantada, chegava a notícia da eletricidade, da máquina a vapor, da descoberta da composição da água, do planêta Urano, e da pequenez assustadora de nosso bom planêta perdido num universo infinito.

Como quatro séculos atrás, é novamente da Inglaterra que chega a nova onda de empirismo. Haverá alguma conexão entre essa reincidência e a índole do povo inglês? Parece haver. Há constantes estranhas que durante séculos cobrem nações inteiras. Assim é que se tornou um lugar comum o "racionalismo"

francês e o empirismo "inglês". Será, em cada caso, mais um aspecto do chamado "defeito das qualidades". Seja como fôr, a boa acolhida encontrada em todo o Ocidente prova a receptividade, a inclinação que marcava a civilização ocidental em tôda a sua extensão.

E agora, diante de tal invasão, podemos procurar quais deveriam ser, e quais foram, as suas conseqüências culturais. Jacques Maritain, em *Le Philosophe dans la Cité,* (Alsatia, Paris, 1960), escreveu um estudo intitulado *L'Impact de l'empirisme sur la culture,* onde se vê quais serão os principais efeitos de tal impacto:

> MARITAIN: "Êsses resultados, a meu ver, podem se classificar com os três títulos seguintes: 1) — completa relativização dos valôres morais. 2) — retração do pensamento, dotado de alta eficácia; 3) — desarmamento da liberdade." (Pág. 127.)

Seguindo o fio de idéias que nos orientam neste estudo, chegaríamos às mesmas conclusões, começando porém pelo resultado que Maritain colocou sob o título de *retração do pensamento.* A primeira brutalidade que nos choca nessa herança do nominalismo medieval está contida naquela *Ode* que Laplace compôs para a Astronomia. Repitamos:

> LAPLACE: "A astronomia, pela dignidade de seu objeto, e pela perfeição de suas teorias, é o mais belo monumento do espírito humano, o título mais nobre da inteligência."

Por que não a entomologia? Por que não a petrografia? Entende-se a facilidade com que um intelectual do "enlightment" deixou-se seduzir pela idéia da sublimidade da astronomia, quando se leva em conta o espírito quantitativo da época, e quando se pondera que o céu físico sempre induziu o homem a uma intimidada admiração. Com todos êsses descontos, ainda permanece desesperadamente tôla a atitude espiritual de Laplace, que exemplifica bem a "retração mental" a que se refere Maritain.

Na verdade, o Sol, a Lua e as estrêlas, com tôda a sua magnificência, são corpos físicos, e portanto inferiores ao homem. A filosofia perene nos ensina que é a *qüididade* dêsses sêres o objeto mais adequado ao conhecimento humano condicionado pela intermediação do conhecimento sensível; mas

de modo algum admite que êsse conhecimento das coisas inferiores seja o mais alto e o mais nobre. Acima dêle está o conhecimento das coisas especìficamente humanas, e, acima dessas, o conhecimento metafísico que tem como objeto formal o ser, enquanto ser, na mais alta abstração; e ainda acima dêsse, o conhecimento especulativo das coisas de Deus na luz da razão e da Fé, e acima dêsse o conhecimento da pura contemplação, ou o *lumen fidei* que é uma cintilização incoativa do *lumen gloriae*. Em outro ponto, que já comentamos (Parte II) Santo Tomás ensina que nas coisas inferiores ao homem é melhor conhecer do que amar, e nas coisas superiores é melhor amar do que conhecer, porque o amor tem aspiração transformante, desejo de nos mudar na coisa amada.

O que acontece então quando brutalmente marcamos nas órbitas dos astros o teto de nossa vida intelectual? A primeira coisa resultante da retração mental a que o empirismo nos convida é a retração total do homem. Se a Lua é o objeto mais nobre de conhecimento, temos de admitir que nós, como homens, somos objeto de conhecimento inferiores, e portanto somos simplesmente inferiores à Lua. De onde concluiríamos, irrefutàvelmente, a ausência de qualquer princípio imaterial no conhecimento, e portanto a ausência de qualquer dimensão espiritual na alma humana. E o amor que de tal conhecimento procede nos deveria inclinar no desejo de nos transformarmos em corpos celestes, não no antigo sentido religioso, mas no sentido moderno e esclarecido. Em outras palavras o nosso ideal supremo seria a pedra, o átomo de hidrogênio, ou a Lua.

Tudo isto parece um gracejo de mau gôsto, mas o fato incontestável é que nos *bureaux d'esprit* era gracejo aludir à Santíssima Trindade, e coisa séria comentar a descoberta do planêta Urano, ou o discurso de d'Alembert para *l'Encyclopédie*. E o fato igualmente incontestável é que o homem da atmosfera cultural do empirismo será irresistìvelmente atraído por aquêle amor transformado, e absorvido pelo meio físico, antes de ser absorvido e asfixiado pelo meio social, pelo econômico, e pela política totalitária.

O empirismo, aviltando a inteligência no próprio momento que parece exaltá-la, avilta o homem todo, despertando nêle um amor desregrado pelas coisas inferiores. Enquanto o astrônomo ama a Lua, como Herschell, ou ama as estrêlas até a sétima grandeza, como La Caille, a humanidade aproveita os resultados, glorifica as obras, e ninguém percebe a lógica terrível da gravitação produzida pelo empirismo. Por outro lado,

quando se torna evidente que o homem se apaixonou desvairadamente pela matéria, ou se apaixonou antes desvairadamente pelo seu eu-exterior, ninguém parece perceber o nexo que existe entre essa intemperança e o discurso de Laplace. A tragédia de cultura contemporânea reside nesse amontoado de equívocos produzidos pelo impacto do empirismo: o homem se desumaniza sem perceber quais são os fatôres que o aviltam, e até se entusiasma com a aceleração da queda.

A relativização dos valôres morais é a conseqüência do desumanismo. Com que critérios e com que faculdades podemos nós orientar um universo ético se a Lua e os satélites de Júpiter são os conhecimentos mais altos e nobres? Que tipo de experiência podemos consultar para têrmos um norte? O empirismo só disporá de dois recursos: identicar a moral com os costumes vistos como puros fatos, ou identificá-la com um tratamento psicológico em vista de um ajuste com os costumes circundantes.

> MARITAIN: "O utilitarismo é a ética do empirismo. Mas inevitàvelmente, depois de algumas vãs tentativas filosóficas de Bentham e seus discípulos, tentando tirar do princípio de utilidade "a maior felicidade para a maioria", a moral empirista não tem outra saída a não ser a noção biológica da "adaptação ao meio". Então tudo se resolve para a felicidade geral; mas ai dos dissidentes! (. . .) Na visão empirista não há lugar, nos problemas de filosofia social, para a noção de bem comum, que se refere a um objeto inteligível, supra-sensível, e supra-singular, um bem que transcende a utilidade (uma vez que é um bem final, um *bonum honestum*), que não é a soma total dos bens particulares dos indivíduos, mas o bem do todo social enquanto comum ao todo e às suas partes, e distribuído pelas pessoas individuais: porque a pessoa, como tal, é um todo, e a sociedade humana, por isso, é um *todo* feito de muitos *todos*. Com sua congênita repugnância, por tais noções, por mais fundamentais que sejam, a filosofia social empirista está condenada a oscilar, sem jamais achar solução superior, entre um anarquismo individualista, onde o critério único é a vantagem, a utilidade, o prazer dos indivíduos, e um totalitarismo de colmeia, onde o critério único é a vantagem, a utilidade, e o poder o Estado, considerado separadamente, como transcendendo à multidão." (*Op. cit.* págs. 127-128.)

E já se entrevê por aí o crepúsculo da liberdade, que hoje desce sôbre o mundo. No hemisfério totalitário, a filosofia da adaptação ao meio, ou do ajuste ao social realizou-se à fôrça, e mantém-se pela fôrça; no hemisfério onde ainda há espaço para uma reconquista da dignidade humana, vê-se a onda de mimetismo puxar para os cosmos, o mundo físico, o "meio" erigido em regra suprema, uma humanidade que renuncia às dimensões verdadeiras do homem e se submete aos fatos, aos costumes, à resultante estatística, irracional, da trepidação dos povos sem alma e sem Deus.

A explosão de intemperança, ou revolução industrial.

10. Voltando aos "esclarecidos" do século XVIII, prossigamos nosso itinerário, e observemos o que acontece quando aquelas diversas *linhas-de-história* convergem. Não sòmente se somam, como os raios luminosos que uma lente concentra sôbre uma pequena área, mas também se reforçam mùtuamente, e mùtuamente se vivificam. O "capitalismo", ou aventura do *homo aeconomicus,* se entrelaça com o protestantismo liberal, o empirismo reforça o indiferentismo religioso e a laicização das instituições, reforçando por outro lado o cientificismo e daí o sub-humanismo do homem exterior, as filosofias da inimizade quebram os laços de fraternidade e os últimos escrúpulos de uma sociedade polarizada pelo interêsse e pela posse e uso dos bens materiais. Acrescente-se a êsse dinamismo o surpreendente progresso da técnica, no limiar do século XIX, e teremos a brutal explosão de intemperança, que os historiadores chamam de Revolução Industrial, e que os espíritos obnubilados tentarão nervosamente explicar pelas causas materiais, as mais inocentes das causas.

Explosão de intemperança: assim como surgiu nas primeiras décadas do século XIX uma epidemia de *cholera morbus,* que deu a volta ao mundo, surgiu também essa outra estranha epidemia espiritual, de gula, de avidez, disfarçada ou até enfeitada com os nomes prestigiados da Ciência e do Progresso. A história registra diversos episódios menores dêsse tipo: a corrida atrás do ouro, na América do Norte, ofereceu um espetáculo dêsse gênero, com a vantagem de ser mais visível e aventuroso. Famílias inteiras abandonavam suas ocupações normais para a busca do ouro da Califórnia (1850-1860) retomando assim os rústicos processos de enriquecimento da era

mercantilista. Os filmes bang-bang produzidos em tôrno dêsse tema ilustram bem a ferocidade primitiva que animava tais expedições, e os aglomerados humanos polarizados por tais esperanças. A nova corrida atrás do ouro a que nos referimos, e que se realizou naquela terrível convergência de fatôres históricos, não tinha o caráter aventuroso e mercantilista, não tinha sequer o pitoresco aspecto do *rush* que animou durante anos as estradas americanas, e não exigia nenhuma peregrinação ou procura de terras escondidas. Ao contrário, a explosão realizou-se na Cidade, e foi a "terra", foi o "ouro" que correram ao encontro dos exploradores do século XIX. Como? Muito simplesmente: a grande descoberta que os economistas do *enlightment* fizeram, e que agora se casa com as outras descobertas e invenções do século, é a do ouro escondido sob os peitos dos homens, e manifestado pelos braços dos homens desde que saiba o empreendedor inseri-lo, Homem-Máquina, entre as outras máquinas maravilhosas que o século produzira. E se alguém contestar aos empreendedores dessa era o direito de explorar tão duramente, e com tão fria e civilizada indiferença, o braço de seu semelhante, êle poderá perguntar *em nome de quê* (*au nom de quoi?* perguntava aflito o personagem de Martin du Gard) *ou de quem* deviam êles limitar a cupidez ou cuidar da sorte de seu irmão! "Serei eu acaso o guardião de meu irmão?" Não será legítimo esperar que a "mão invisível" se ocupe de restabelecer o equilíbrio? Não ensinam os economistas que o interêsse de cada um integra a riqueza da nação, e que devemos deixar à natureza cumprir os determinismos econômicos?

O fato é que a convergência a que acima nos referimos se realiza em diversos pontos do Ocidente com incrível violência. Um apetite de ganhar, de enriquecer, de comer terra, de engrossar a vida, de sorver mundo, um apetite geral mas logo traduzido numa brutal seleção dos mais aptos, uma colossal intemperança aplaudida por filósofos e cientistas, ou melhor, aplaudida por tôda uma civilização polarizada no Homem-Exterior — eis aí o fenômeno que parecerá ser a apoteose da Civilização Ocidental III, que abrirá os portões de ouro da Cidade Liberal, e que mais tarde, na lógica mortal do mesmo empirismo, levantará cortinas de ferro em tôrno de campos de concentração com dimensões planetárias!

O rush às avessas: o ouro vem ao encontro dos exploradores.

11. Aceleremos a Máquina do Tempo e passemos ràpidamente por cima de acontecimentos memoráveis. Caiu o absolutismo monárquico no coração da Europa. A Revolução Francesa apresenta um ideal cristão que ficou maluco, conforme dizia Chesterton. "Liberdade, Igualdade e Fraternidade": Mistura da real ascensão humana com agravamento dos critérios que degradam o homem. A voracidade da guilhotina, e a voracidade dos espectadores já devia bastar para lançar alguma leve suspeita sôbre a espécie de fraternidade anunciada pela Marselhesa. No outro lado do Atlântico, com mais serenidade e pureza democrática, os Estados Unidos anunciam seu rompimento com a coroa, num documento que se impôs até hoje à nossa admiração. Há uma ascensão, um ímpeto de emancipação e de crescimento, mas êsse instante histórico em que a Democracia parece chegar à idade adulta coincide com a outra Revolução que parece trazer também uma emancipação do homem; e tudo isto coincide também com as correntes espirituais que durante quatro séculos trouxeram o mundo afastado dos critérios cristãos.

Cresceu a população do mundo. As grandes cidades do Ocidente atingem números demográficos nunca vistos. E nas estradas — digamos, nas estradas da Inglaterra, vemos o estranho *rush* invertido, o *rush* do ouro que vem ao encontro das máquinas. A população rústica e sadia dos campos, os homens alegres, as crianças coradas, caminham atraídos pelas máquinas que propõem salários nunca vistos nos campos. E em menos de dez anos podemos ver o fenômeno nôvo, o proletariado, mais cruelmente tratado, sob vários ângulos do que a escravatura, e do que as galeras das idades mais rudes. E não bastam os braços dos homens. A Máquina exige mais, quer a Criança e a Mulher:

> MICHELET: "Quando os fabricantes inglêses, enormemente enriquecidos pelas máquinas recentes, vieram queixar-se a Mr. Pitt, dizendo: "Nós não agüentamos mais! nós não ganhamos bastante!" êle disse uma palavra terrível que pesa sôbre sua memória: "Levem as crianças..." (*La Femme,* Calman-Levy, pág. 21.)

E o excelente e desvairado liberal acrescenta que ainda mais culpados foram aquêles que entregaram as mulheres, "aquê-

les que abriram à miséria das môças das cidades, à cegueira das camponesas, o recurso funesto de um trabalho exterminador e a promiscuidade das fábricas". Mas Jules Michelet, como tantos historiadores e filósofos dos século XIX, ataca ardorosamente os efeitos aplaudindo fervorosamente as causas. Como vimos atrás, êsse exaltado historiador entusiasmou-se com a Reforma, e entusiasmou-se depois com o que êle imaginava ser a derrota definitiva da Igreja, colocando êsses e outros entusiasmos como um ofertório no altar do Progresso. Observemos, por exemplo, o tom exaltado com que descreve uma viagem com o recém-inventado trem de ferro.

> MICHELET: "Cinqüenta léguas em quatro horas! Nada pode dar a idéia da terrificante velocidade com o qual se desenrola, como num conto de fadas, êsse surpreendente panorama. Nós não corremos, nós voamos por cima dos campos, dos rochedos, dos brejos, por pontes suspensas e aquedutos (sic) cuja espantosa ousadia e solidez nos lembram, a cada instante, as construções etruscas e romanas. Nós planamos sôbre os abismos." (*Sur les Chemins de l'Europe*, 1834.)

E mais adiante, levado pelo mesmo *élan* e esquecido da *ouvrière* que lhe inspirou algumas páginas realmente admiráveis, o grande romântico-liberal-progressista-empirista-livre-pensador descreve as chaminés de Leeds, a grande cidade da tecelagem rival de Manchester:

> MICHELET — "... de Rochdale a Liverpool, a estrada é uma rua com casas iguais e monótonas... mas adiante... em forma de anfiteatro, sobe acima do rio a grande tecelã da Inglaterra. Verdadeira colmeia humana, ela se eleva com seu apertado enxame de chaminés gigantescas, e êsses obeliscos erguidos, e lançando aos céus sua negra fumaça, abafam as catedrais..." (*Op. cit.*)

Mais tarde Emmet Hughes observará com justeza que na cidade moderna não é a Catedral que se destaca como centro de gravidade; é a Fábrica ou serão os Bancos.

Os socialistas querem corrigir os efeitos com o revigoramento das causas.

12. Não são menos utópicos, ou menos cômicos, os *socialistas* que começam a surgir, provocados talvez na profundeza das almas pela desumanidade do espetáculo, mas sem vigor intelectual ou moral para fazer face e romper definitivamente com as *causas* morais, as causas verdadeiramente principais, tornadas mais eficazes pelo favor público que encontram. Tôda uma civilização aplaude uma visão do mundo e da vida, mas alguns de seus habitantes, sem perder o entusiasmo pelas idéias centrais, começam a desconfiar de que alguma coisa está errada. O que dissemos de Michelet se aplica a diversos tipos de equivocados, aplica-se especialmente bem aos socialistas, que são os campeões internacionais e intercivilizacionais do equívoco: *aplaudem as causas e censuram os efeitos.* Ou então, se o leitor prefere: *empreendem o combate dos efeitos com o revigoramento das causas.*

Um dos fatôres principais da tragédia de nosso tempo reside nessa curiosa contradição, que é mais um aspecto da dialética interna do êrro. O fato é que, impressionados pelo aspecto econômico da terrível injustiça desencadeada pela terrível intemperança, os socialistas permanecem fascinados pelo econômico, julgando que o remédio deve ser econômico, e que a revolução deve ter como objetivo uma nova estrutura econômica. Admitem pois, inicialmente, a moral do Homem-Exterior, para a qual são de natureza econômica os bens supremos; e depois querem tirar dessa própria idéia o ímpeto de uma Revolução. Levam à mais dura perfeição o empirismo materialista, e com essa fundamental declaração pretendem depois organizar um cruzada de libertação e elevação da classe operária. Para quê? Por quê? Com quê?

Não é muito difícil descobrir o maior segrêdo de polichinelo da história e do mundo, com o qual se tecem dramas e se escrevem romances: o segrêdo da *"humaine absurdité"*, como diziam os existencialistas. São inúmeras as pessoas aprisionadas dentro de contradições, ora armadas em conflito, ora, ao contrário, articuladas num mecanismo compensatório. Não nos custa muito acreditar na sinceridade, e nos bons sentimentos, e até nas virtudes morais dos primeiros militantes socialistas. Será, talvez, entre outras molas secretas, essa generosidade interna, mal servida por uma filosofia aviltante, o *charme* deixado na história pelos socialistas. Tudo isso, entretanto, não se manifesta nas obras e mesmo diríamos nos atos

que praticaram. Obras e atos testemunham um pragmatismo terrível, um materialismo absolutamente inaceitável, mesmo antes das cortinas de ferro comunistas.

Tomemos por exemplo o conde Henri de Saint-Simon (1760-1825), autor de diversas obras que anunciam o positivismo (*Sociéte Européenne,* 1814; *Système Industriel,* 1821), é geralmente apresentado como religioso. Na verdade êle é mais do que religioso: é fundador de um *Nouveau Christianisme.* Sua pretensão é simples: êle se apresenta com o programa de recolocar em suas verdadeiras bases a missão confiada por Jesus à sua Igreja, e mal servida por essa. Resume-se a missão no preceito fundamental: "amai-vos uns aos outros".

Ora, é fácil verificar que todo êsse aparato evangélico reduz-se a um bom relacionamento entre os homens sob a tutela e invocação de uma instância vagamente divina que não toma parte no mandamento de amor, ou que não faz muita questão de nosso mísero amor. Qualquer pessoa medianamente informada, a respeito da doutrina cristã, sabe que êle preceitua antes de tudo o amor a Deus. "Amar a Deus de tôda alma, todo o coração, de todo o entendimento, e ao próximo como a si mesmo." O Saint-simonismo é uma "materialização" ou "temporalização do cristianismo". A rigor, não passa de uma moral de acomodação expressa com vocabulário cristão. Os seus continuadores, sob o pretexto de sanar o egoísmo, querem imolar a *pessoa,* e já esboçam um nítido movimento contra a propriedade privada.

Charles Fournier (1772-1837), sem repelir a Providência do govêrno do mundo, leva o *laissez-faire la nature,* com o suposto aval da Providência, a um exagêro que os fisiocratas não ousaram: se a ordem do mundo é obra divina, as diversas tendências dos sêres devem dirigir-se naturalmente para o bem do conjunto. A lei natural do homem será a de seguir suas paixões, que apenas devem ser canalizadas e orientadas, mas canalizadas e orientadas exteriormente, mesmo porque de outro modo não poderíamos dizer que a tendência natural do homem é a de seguir suas paixões! Será preciso demonstrar que Charles Fournier, apesar do nome de Deus, propaga um empirismo que chega até o mais brutal materialismo?

Joseph Proudhon (1809-1860) já não se embaraça com os fiapos de vocabulário cristão. "A propriedade é um roubo." E a justiça é "uma realidade universal que se manifesta na natureza pela lei do equilíbrio, e na sociedade por uma reci-

procidade fundada sôbre a igualdade das pessoas." No seu livro *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église* (1818) não toma nenhuma precaução em disfarçar seu anticlericalismo e seu ódio à Igreja. Em Louis Blanc, cuja obra social naufragou na Revolução de 1848, encontramos um comovente recurso à lei natural, e um primeiro esbôço de tendência estatizante. Mas é com Karl Marx que o materialismo deixa de ter, por assim dizer, uma posição envergonhada dentro do socialismo. De inevitável conseqüência passa ao papel de idéia motora principal. Como ninguém ignora, é no idealismo cristalizado de Hegel que vai buscar o sistema, a dialética encarnada agora na luta de classes; e com isso Marx realiza a maior oscilação empirista-racionalista, e a maior carga de paradoxos que o mundo já viu. Mais adiante voltaremos a êsse ponto; no momento o que desejamos frisar com todos êsses exemplos é o substancial teor empirista de tôdas as doutrinas propostas com a denominação "socialismo". E não é por outra razão que a Igreja, através das encíclicas dos papas do século XIX e XX, condenou repetidamente o socialismo.

É realmente estranho êsse fenômeno cultural que pretende servir os homens na experiência prática, começando por aviltá-los na elaboração doutrinária; é realmente exótica essa atitude do espírito que favorece as causas para combater os efeitos, ou essa bandeira de revolução que apela para virtudes heróicas em nome de um ideal onde não há lugar para tão extravagante categoria!

O painel que se contrapõe ao salão de Mme Geoffrin.

13. Para encerrar êste vertiginoso capítulo, cheio de oscilações e contradições, podemos traçar aqui uma figura que responda àquela do salão de Mme Geoffrin. O quadro deixado por Lemonnier representa o que hoje chamaríamos superestrutura do século XVIII; o que vamos esboçar pedindo apoio em Emmet John Hughes (*Ascensão e Decadência da Burguesia,* AGIR, 1945) apresenta os porões, a infra-estrutura da Sociedade Liberal na brilhante era vitoriana.

Estamos em 1832, na ascensão rápida da Revolução Industrial, nos dias áureos da expansão imperial da Inglaterra. Mas em lugar de ouvirmos a leitura da Suma do Utilitarismo no palácio de algum banqueiro ou de assistirmos à reunião da nata intelectual vitoriana, vamos ouvir as vozes modestas de alguns obreiros daquela civilização, que só ficaram na História

graças à *Comissão Saddler* e à *Comissão Ashley* organizadas para investigar as condições de trabalho nas fábricas e nas minas. O relatório de tal comissão deixou consignadas as entrevistas em forma de perguntas e respostas.

Depoimento de Mathew Crabtree

P. Que idade tem?
R. Vinte e dois anos.
P. Em que trabalha?
R. Na fábrica de tecidos, seção de cobertores.
P. Com que idade começou?
R. Oito anos.
P. Qual era o horário de trabalho quando começou?
R. Das 6 da manhã até 8 da noite... nos tempos de maiores vendas era das 5 da manhã até às 9 da noite.
P. O que acontecia quando chegava atrasado?
R. Quase sempre apanhava.
P. Batiam com fôrça?
R. Oh! sim. Ao menos me parecia...
P. Há sempre castigos corporais na fábrica?
R. Todos os dias.
P. Passa muito tempo sem ouvir pancada?
R. Creio que não passo uma hora sem ouvir choros e gritos.
P. Se o fiscal fôsse uma pessoa bondosa, acha que êle bateria nas crianças para obrigá-las a trabalhar?
R. Creio que sim. A máquina produz uma quantidade certa de cadarço e êles têm de prestar muita atenção dia e noite, têm de acompanhar a máquina, e para não serem multados têm de castigar as crianças...

. . . .

P. Se chegasse atrasado na fábrica era sempre castigado?
R. Quase sempre. Quando me levantava de manhã tinha tal mêdo que costumava fazer o trajeto correndo e chorando...

Depoimento de Elisabeth Bentley

P. Açoitavam tanto as môças como os rapazes?
R. Oh! sim...
P. Podia alimentar-se na fábrica?
R. Não. Não tinha muito o que comer porque o pouco que tinha estava sujo e eu não tinha apetite. Não podia levar para casa porque o fiscal tomava para dar aos porcos...

. . . .

Depoimento de Patience Kershaw, 17 anos.

... Tôdas as minhas irmãs trabalhavam empurrando vagonetes, mas três foram para a fábrica Alice, porque suas pernas inchavam tendo de trabalhar em água fria com o corpo quente. Nunca fui à escola de dia; freqüentava a escola aos domingos mas não sei ler nem escrever. Vou para o poço da mina às sete da manhã e volto às cinco da tarde... Caiu-me o cabelo de tanto empurrar o vagonete... minhas pernas não incharam como as de minhas irmãs... empurro o vagonete uma milha e mais, ida e volta, onze vêzes por dia... uso cinto com corrente para puxar os vagonetes... os escavadores com quem trabalho andam nus... às vêzes êles me batem... os rapazes tomam liberdades comigo, há vinte rapazes e quinze homens mais velhos, todos nus... eu preferia trabalhar numa fábrica e não na mina de carvão.

. . . .

Depoimento de Sarah Gooder, 8 anos.

Armo ratoeiras na mina Gawber. Não me cansa, mas trabalho no escuro e tenho mêdo. Vou às quatro horas da manhã, às vêzes às 3 e meia, e saio às cinco e meia. Nunca pego no sono. Às vêzes, quando tenho luz, gosto de cantar. No escuro não tenho coragem. Não gosto da mina. Freqüento a escola aos domingos... Ensinaram-me a rezar: "Deus abençoe meu pai, minha mãe, meus irmãos e faça de mim uma boa operária. Amém." Já ouvi falar em Jesus... Não sei para que Êle veio ao mundo, e também não sei

por que Êle morreu, mas Êle tinha pedras para descansar a cabeça... (J.F. Scott e A. Baltzley, *Readings in European History Simma, 1814,* V.Y. 1934, págs. 78-94.)

Uma coisa nítida: a direção que não devemos seguir.

14. E é na escuridão das minas e dos quadros descritos por êsses quatro operários inglêses da época vitoriana, que se inicia o movimento sísmico, o abalo profundo, o desgaste dia a dia acelerado da Civilização Ocidental Moderna que começou com tão vigorosa confiança nos recursos do homem, e que, meio século atrás, ainda ostentava o estandarte do otimismo. A colossal intemperança — fenômeno moral que inclui aquilo a que dão o nome de *capitalismo,* como se o defeito dêle estivesse no método, no arcabouço, na obra exterior — produziu a soma de colossal injustiça, mais grave do que as outras que a humanidade vem fazendo porque oficializada por filósofos, encorajada por tôda uma sociedade que via no sofrimento humano uma nova espécie de combustível para a máquina do progresso. "As máquinas produzem muito cadarço..." e os homens têm de acompanhar o imoderado vômito da máquina.

Por enquanto, lá em cima, nas ruas movimentadas, nos jardins, nos prados, não chegaram sequer indicações do abalo subterrâneo. A Cidade Liberal viverá mais uma vida de homem sem desconfiar. Ou melhor, alguns sismógrafos já começam a registrar as convulsões das camadas inferiores, a geologia social já começa a apresentar para alguns observadores isolados os primeiros sinais precursores de terremotos; mas a civilização, a Cidade Liberal, a experiência, e a realização histórica fundada no nominalismo prosseguirá correndo atrás do Progresso, e de todos os frutos prometidos pelos sacerdotes dêsse culto.

Imaginemo-nos instalados neste ponto da história do Ocidente a perscrutar os horizontes. Diversas perguntas angustiadas nos ocorreriam, suposta uma especial sensibilidade capaz de ultrapassar os mistérios das envoltórias culturais, a respeito da continuação da história, do desenlace de alguns conflitos e das soluções de tantos problemas.

Continuará a Civilização Ocidental nessa linha que divide os homens em vencidos e vencedores? Procurará outro tipo mais humano de Progresso? Que solução, que remédio procu-

rará para resolver o conflito, a injustiça, a desumanidade? E se conseguir melhorar, com tais ou quais recursos, a situação produzida pela subordinação do homem às coisas exteriores, que preço terá de pagar para o resgate de tão tremenda dívida?

Em outras palavras, onde estarão as linhas-de-história, as corrente positivas, curativas, que compensarão de algum modo os erros de valorização produzidos pelas outras correntes?

No que concerne às instâncias mais altas nós poderíamos dizer, como habitantes de qualquer ano do século do Progresso, que os homens se afastaram de Deus e que repetiram, na experiência de quatro séculos, com dimensões civilizacionais, a desobediência que os privou da justiça original; poderíamos dizer, que, nesse ato de orgulho, que deriva da intemperança, os homens se voltaram para as coisas inferiores e nelas puseram seus corações: "aí onde está o teu tesouro está teu coração"; e poderíamos dizer, finalmente, que os homens devem voltar à casa do Pai. Mas como? Por que vias? Entende-se fàcilmente que um homem se arrependa, se converta e caia de joelhos; mas não se vê muito bem de que modo cultural, civilizacional, devem os homens procurar a pista perdida de uma nova civilização cristã.

De certo modo, até hoje, passado um século, continuamos a nos debater num *no man's century,* ou se preferem, em estilo machadiano, num capítulo de interrogações. Mas cremos que já possuímos algumas experiências preciosas, e que nessa luz se delineiam os traços possíveis, as esperanças razoáveis de uma nova Civilização. Uma coisa, ao menos, nos parece muito nítida: *a direção que não devemos seguir.*

CAPÍTULO VIII

OS "ISMOS" DO SÉCULO XIX E A IGREJA MILITANTE

Um país que não fêz a experiência socialista.

1. Imaginemos ainda, pela última vez! o apólogo da pessoa que adormecesse, ou se distraísse a ouvir o canto do pássaro nos meados do século XIX e voltasse a si neste ponto de nosso glorioso e tormentoso século XX. Para as apreciações que agora nos interessam, seria melhor tomar um socialista em vez de um frade, embora êsse tipo de homem seja pouco inclinado a apreciar os gorjeios do pássaro.

Tomemos um discípulo de Marx e Engels, para não incomodarmos pessoalmente os dois grandes mortos, e conduzamo-lo, graças a um tapête mágico, a diversos pontos do mundo em datas escolhidas.

Estamos nos Estados Unidos, pairando por cima de uma cidade industrial, General Motors ou Westinghouse, na hora da saída dos operários. Um sinal soou, e pouco após começa a sair o formigueiro humano que nosso jovem marxista de cento e quarenta anos de idade observa com grande interêsse. Os operários estão bem vestidos, ostentam aparência de boa saúde, e quase todos têm o seu próprio carro. Acompanhando alguns dêsses podemos apreciar as casas em que moram, os divertimentos que freqüentam e a liberdade com que vão passar o *week-end* no lugar que escolheram. Pode ser que êste ou aquêle não seja feliz no fundo do coração, por uma das trinta e seis situações dramáticas que um analista alemão encontrou

no teatro de Schiller; mas a felicidade exterior, que é a única que interessa aos socialistas, isto é, o bem-estar, o bom passadio, e um razoável confôrto, não escapou ao discípulo de Marx. Explicamos-lhe que estivera alienado cem anos, mas não dissemos nada do que a história trouxera desde a Revolução Industrial até nossos dias.

Como bom marxista, êle admirava as máquinas, as instalações, os carros que nunca vira, antes de admirar a fisionomia saudável dos operários. Quando adquire a convicção de um evidente progresso da condição humana, não se contém:

— Já sei o que aconteceu! O Sr. disse que estamos em 1965? Dormi então um século. Mais exatamente 96 anos, porque a última coisa que me lembra é a comuna de Paris... Marx já publicou o primeiro volume de *O Capital.* Já sei o que aconteceu: a Revolução triunfou nos países mais industrializados, como os mestres previram. Estamos agora no têrmo da tríade hegeliana: o Estado, engenho de opressão a serviço da classe dominante, deperece, e a sociedade sem classe está na sua alvorada. Deve ter sido a luta! Deve ter sido admirável! Ah! porque fiquei eu a ouvir o passarinho em vez de lutar ombro a ombro com os proletários do mundo inteiro unidos pelos Manifesto?! Ah! contem-me, por favor, os pormenores dêsse século da grande Síntese!

Para não molestar o bom môço, explicamos com tôdas as precauções, que o espetáculo que acabámos de apreciar não recebera do socialismo, e mais especialmente do marxismo, nenhuma influência direta, e que o visível progresso da condição humana exterior era devido a outros fatôres, seguira outro itinerário. Antes de maiores esclarecimentos, propusemos ao môço uma excursão nos países que levaram avante a experiência marxista.

Dirigimos então o tapête mágico para o Oriente, e ficamos parados em Berlim, sobrevoando a linha divisória dos dois mundos. Explicamos ao jovem contemporâneo de Marx:

— Estamos em Berlim, depois de uma guerra atroz em que morreram milhões e milhões de moços... falaremos depois dessa guerra. Agora observe bem: a Oeste está o mundo que não passou pela experiência socialista; a Leste o mundo que está fazendo, desde 1917, a experiência que vocês chamam "ditadura do proletariado". Foi em 1917, no fim da Primeira Guerra Mundial, que os grandes revolucionários, dirigidos por Lenine, depois de algumas outras experiências mais tímidas,

conseguiram implantar na Rússia o regime chamado "bolchevista" e hoje chamado "comunista...."

Fomos interrompidos pelo estampido de um tiro, e debruçamo-nos na beira do tapête.

— O que é que está acontecendo?! — perguntava aflito o jovem discípulo de Marx, que soldado é aquêle que vejo em cima dessa muralha a atirar no jovem que caiu baleado?

Íamos começar a explicação do *Muro da Vergonha* quando vimos que os soldados apontavam para cima suas metralhadoras. Nosso tapête mágico foi perfurado em diversos pontos, e o discípulo de Marx foi atingido no ombro por uma bala que rasgou a manga de sua redingote, arranhando-lhe a pele.

— Não é nada. Subamos! E agora conte-me tudo...

Um país que levou às últimas conseqüências as idéias socialistas.

2. O fato é que, na parte do mundo que não fêz a experiência socialista, encontramos hoje uma razoável medida de bens espirituais e materiais: liberdade e bem-estar econômico, ou *liberdade e pão;* enquanto na outra parte, após meio século de experiências terríveis, encontramos hoje prisão e desconfôrto, ou *falta de liberdade e falta de pão.*

Sim, falta de pão.

A. Saint-Denis — "Em 6 de fevereiro de 1922, eleito para o trono de S. Pedro, o Papa Pio XI tinha diante de si, como uma das tarefas mais urgentes, a organização de uma obra de socorro para a Rússia esfomeada pela Revolução, e sobretudo pela desastrada política econômica de centralização totalitária. Nesse mesmo fevereiro de 1922 Pio XI chama a Roma o jesuíta americano Edmond Walsh S. J., membro da *American Relief Association,* a fim de planejar as medidas de socorro ao infeliz povo russo. O padre Walsh entrou em entendimento com os dirigentes norte-americanos, angariou esmolas vultosíssimas, e em 24 de julho do mesmo ano, depois de muitos mal-entendidos, partia para Odessa à frente da primeira missão pontifical. Doze religiosos, dirigidos pelo P. Walsh, se dedicaram incansàvelmente ao serviço das crianças russas famintas, tendo de suportar os piores vexames das autoridades soviéticas, que chegaram a condenar à morte Monsenhor Cieplak e Monsenhor Budkiewicz acusados de colaborarem com Pio XI.

"O número de crianças alimentadas *diàriamente* pela obra de socorro pontifical era 10.000 em outubro de 1922, 40.000 em novembro, 60.000 em dezembro, 70.000 em janeiro de 1923, 90.000 em fevereiro, 100.000 em março, 130.000 em abril, 150.000 em maio, em junho, julho e agôsto chegou a 158.000! (...) Cêrca de 500 cozinhas públicas para crianças, estudantes, mutilados, desempregados e cegos, distribuíram mais de 30 milhões de refeições." (*Pie XI Contre les Idoles,* Plon, I 1939, pág. 25.)

A essa atividade do *American Relief Association,* respondiam as autoridades soviéticas com incremento de perseguição religiosa; e Pio XI: "Não te deixes vencer pelo mal, mas triunfa do mal pelo bem". Até que, em setembro de 1924, a missão pontifical foi proibida pelas autoridades soviéticas. Pio XI escreveu ao Cardeal Pompili: "Os enviados foram forçados a abandonar a obra de amor, porque êles preferiram entregar à morte milhares de inocentes a vê-los salvos e alimentados pela caridade cristã."

Mais recentemente, no alegre reinado do sr. Krushev, que sucedeu ao reinado do sombrio Stalin, viu-se o país inteiro desorganizado na sua lavoura, e viu-se êsse espetáculo deveras espantoso: a Rússia, tradicional produtor e exportador de trigo, teve de comprar trigo nos Estados Unidos!

Podemos exprimir êsse fato histórico com uma linguagem mais sugestiva do que a das cifras: havia no mundo duas correntes de pensamento. A primeira, tradicional e espiritual, continuava a dizer "que não só do pão vive o homem", e continuava, bem ou mal, a servir um ideal supra-humano representado por aquelas palavras; a segunda corrente, dizendo-se científica e realista, decretou que a primeira corrente era um recurso inventado pela classe dominante para anestesiar o povo, e pregou o primado do econômico, pelo qual é principalmente de pão que vive o homem.

Ora, na continuação dos anos, prosseguindo cada corrente seu itinerário, vemos êste espetáculo curioso e instrutivo: o hemisfério onde se ensinava que só do pão vive o homem ficou sem pão, e teve de comprar os superabundantes sacos de trigo produzidos pelo hemisfério onde bem ou mal se continua a dizer que "não só de pão vive o homem". Além disso, como se não bastasse tal aflição, cumpre notar que o hemisfério que

salvou o pão, salvou também a liberdade, ou talvez devêssemos dizer que salvou o pão por haver salvado a liberdade. Ao contrário, o hemisfério que matou as liberdades para ter pão, ficou sem pão e sem liberdade.

Qual foi o êrro, ou melhor, quais foram os mil erros cometidos pelos socialistas para chegarem ao triste e ridículo resultado a que chegaram depois de tantos ardorosos e fervorosos movimentos que pareciam animados de chamas generosas? Há muitos livros, há bibliotecas inteiras escritas sôbre os erros da experiência comunista. Podemos recomendar alguns dêsses livros ao leitor que deseje conhecer nos pormenores o fenômeno, e a razão de seu malôgro. Entre tantos citamos: J. Mc. Fadden, *Filosofia do Comunismo,* União Gráfica, Lisboa, 1963; N. Rutych, *Le Parti Communiste ao Pouvoir en URSS,* Table Ronde, Paris, 1961; Walter Kolarz, *Communism & Colonialism,* Mac Millan & Co., London, 1964; Raymond Aron, *Mitos e Homens,* Ed. Fundo de Cultura, Rio, 1957; Milovan Djilas, *A nova Classe,* AGIR, Rio, 1968; *As Grandes Obras Políticas de Maquiável a nossos dias,* J. Jacques Chevalier, AGIR, 1957; Gaston Fessard, *De l'Actualité Historique,* Desclée de Brouwer, 1960 e as seguintes encíclicas pontifícias: *Rerum Novarum,* de Leão XIII; *Quadragésimo Anno e Divini Redemptoris,* de Pio XI, reafirmadas por Pio XII e João XXIII.

Os erros do comunismo.

3. Na realidade, porém, os erros cometidos pela corrente que deu o moderno totalitarismo comunista, são uns poucos desvios fundamentais, clamorosos, brutais, que dispensavam tão terríveis experiências para o atingimento de tão óbvios resultados.

Como já dissemos atrás, os socialistas, e principalmente a chamada escola científica, cuja principal manifestação se encontra em Marx e Engels, cometem o mesmo êrro específico do individualismo: são nominalistas, empiristas, e *valorizam o homem pelas coisas exteriores.* Enquanto o mundo individualista e burguês realizava *imperfeitamente* a filosofia do *homo aeconomicus,* temperando-a sincera ou hipòcritamente com alguma espiritualidade cristã, os socialistas se empenharam na mais tragicômica aventura que consistiu em combater o individualismo burguês, para ficar só com a parte do êrro. A manifestação exterior dessa doutrina parecia-lhes oposta à *wel-*

tanschauung burguesa por uma razão espantosamente pueril: como eram adversários, como a *praxis* violenta e revolucionária os colocava em oposição — oposição esta que se inspirava no postulado fundamental do materialismo histórico: *a luta de classes* — julgavam-se opostos também em têrmos de visão do mundo e da vida; e conseqüentemente imaginavam-se construtores de um mundo nôvo. Nôvo será, sem dúvida, o mundo que criaram pela clivagem do composto anterior; mais velho e mais profundamente *individualista,* no sentido exato do têrmo (valorização do homem-exterior), por tentarem levar o êrro individualista às últimas conseqüências. O fato de apresentarem estruturas onde o homem-coletivo pesa mais do que o homem-singular não modifica o cerne do êrro. O egoísmo, ou culto de eu-exterior, pode manifestar-se numa sociedade de *eus* isolados como uma sociedade de *eus* colados uns nos outros. O coletivismo e o singularismo são extremos opostos da oscilação, ou da dialética interna do êrro. Seria fácil demais a cura do egoísmo se consistisse apenas, como muitos pensam, em andarmos sempre juntos, vestidos com as mesmas côres, cabelos curtos ou compridos conforme o decreto do grupo e além disso, mais uma vez! não seria uma cura interna, radical, e sim uma espécie de ortopedia da alma.

Insistimos neste ponto de importância nuclear: o êrro fundamental do comunismo está nos seguintes pontos:

a) nominalismo
b) empirismo-materialismo
c) moral valorizadora do homem-exterior, ou (Santo Tomás) "daquilo que o homem não é principalmente".

Tudo isso aplicado e concentrado na visão do *homo aeconomicus* realizou a clivagem, ou a decantação, pela qual o *comunismo é o continuador direto, o herdeiro universal dos erros que o individualismo burguês usava com atenuações sinceras ou hipócritas.*

Com a transmutação dos erros do individualismo em erros do comunismo moderno, a U.R.S.S. se encontra na continuação histórica das minas inglêsas e da exploração do homem pelo homem, e na continuação histórica daquele *capitalismo,* não apenas pelo fato de existir na URSS um capitalismo de estado, mas principalmente pelo fato de o homem trabalhador ser tratado simplesmente *como trabalhador, como produtor* e portanto *como sub-homem.* A escamoteação da exploração do homem

pelo homem em regime comunista é feita com um jôgo de palavras, que nos grupos marxistas foi promovido um pouco arbitràriamente a jôgo de idéias. Referimo-nos ao nervo mesmo da chamada doutrina marxista da história: o motor da história é a luta de classes; as idéias, as religiões, as verdades que os homens usam são sempre produtos da classe dominante para exploração da classe dominada. A religião, como sabemos, é o ópio do povo. O Estado é "um engenho de dominação de classe".

Assinalamos o aspecto sombrio, que será desenvolvido no capítulo seguinte, pelo qual essa luta de classes é uma forma da essencial inimizade do homem pelo homem, cujo primeiro doutrinador foi Caim. Sendo uma salada filosófica otimista, o marxismo não aderirá à idéia de inimizade anárquica de Hobbes. Existe inimizade porque existem classes. É aí nessa especialização do campo do ódio que reside o *truque* ou a mola otimista e revolucionária do sistema.

Na filosofia política de Hobbes não há lugar para nenhuma escatologia: desde logo se estabelece o Estado disciplinador (*to keep them in awe*) e acabou-se a história. Marx é menos grosseiro, ou mais trágico, e sobretudo não pode se conformar com o fixismo que resultaria daquele mundo-penitenciária — e então, de braço dado com Engels, e mais tarde ajudado pelo gênio poderoso de Lenine, coloca a tensão dialética, a fôrça eletromotriz da história não simplesmente nos egoísmos individuais disseminados e conduzidos por mão invisível, mas na inimizade das classes. Cabe entretanto aqui um reparo: os verdadeiros socialistas científicos, como Marx, não mencionam essa inimizade, e essa luta, em têrmos que contêm vibrações e conotações morais. Não há nenhuma injustiça na exploração dos proletários pelos burgueses; há um fato, diríamos até uma perfeição física de certa época do mundo. Vale a pena ler no *Manifesto Comunista,* o que J. J. Chevalier chama "elogio fúnebre da burguesia", escrito num tom que o marxista italiano A. Labriola classifica de *"humour* trágico"...

MARX E ENGELS..." onde chegou ao poder, a burguesia destruiu tôdas as condições feudais, patriarcais, idílicas. Os vínculos feudais, complexos e variados, que uniam o indivíduo ao seu superior natural, foram rasgados impiedosamente, só ficando, de homem para homem, o liame do interêsse cru, ou o pagamento impassível da soma contratada. Os frêmitos sagrados das piedosas exaltações de

entusiasmo cavalheiresco, ou de sentimentalismo pequeno-burguês, tudo isso a burguesia afogou na água gelada do cálculo egoísta... A exploração mascarada pelas ilusões religiosas e políticas, sucedeu-se a exploração aberta, desavergonhada, direta e brutal. A burguesia (dominante) despojou de suas auréolas tôdas as atividades até então respeitadas e consideradas com veneração. O médico, o jurista, o padre, o poeta, o sábio, se transformaram em assalariados. Ela (a burguesia) arrancou das relações familiares o véu de doce sentimentalismo, e reduziu-as a simples relações de dinheiro... As reviravoltas contínuas da produção, ao abalo ininterrupto de tôdas as condições sociais, a insegurança, a agitação, distinguem a época burguesa de tôdas as épocas anteriores. Tôdas as relações sociais bem estabelecidas, e imutáveis em sua ferrugem... são dissolvidas; e tôdas as relações novamente estabelecidas se tornam superadas antes de terem podido adquirir consistência. Tudo o que era privilégio e estável se dissipa em fumaça, tudo o que era sagrado é profanado, e os homens são forçados a considerar com um olhar duro as condições de existência e as relações recíprocas." (*Manifesto Comunista*, 1848.)

Cremos que além do *humour* trágico, e do elogio fúnebre, há nessa curiosa passagem uma espécie de admiração inspiradora diante do fenômeno que pretendem desencadear numa etapa mais alta. Cremos que secretamente os dois autores prelibam o crime que preparam. Não insistindo demais no que apenas adivinhamos, podemos dizer que os autores vêem a luta de classes como um geólogo vê o movimento das camadas de rochas. Tudo são fenômenos sem lugar para juízos de valor. É verdade que no período revolucionário se desencadearam ódios violentos, não entre classes, mas entre os próprios socialistas, divergentes ou dissidentes. Para Marx a *bête noire* era Proudhon, e não o banqueiro Rotschild. Para os sindicalistas, o tipo de homem mais detestado era o *socialista parlamentar* do tipo Jaurés, que conseguiu ser foco de quatro ou cinco espécies de ódio. Mais tarde surgiu o ódio entre *bolchevistas* e *monschevistas,* e depois o ódio tenaz, implacável, entre *stalinistas* e *trotskistas*. Por onde se vê que aquela objetividade científica com que formulavam a lei de luta de classes, como essencial processo histórico, tinha válvulas de descargas shakespearianas. E além disso, como atrás dissemos, essa impávida fórmula científica serviu de anteparo

para esconder a brutalidade da exploração praticada pela Revolução Russa contra aquêles mesmos que pretendia salvar; e para esconder a subseqüente brutalidade da era staliniana, e da era um pouco menos sombria que se seguiu.

Vejamos: o Estado é um mecanismo de opressão, mas a Revolução, antes da parusia da sociedade-sem-classes, precisa substituir a máquina de Estado burguesa por outra, que, com o tempo, e na falta de tensão entre classes, se dissolverá por si mesma. Mas enquanto não se dá essa evaporação, a ditadura do proletariado precisa de uma máquina de centralizar o poder. "Enquanto o proletariado precisa do Estado, escrevia Engels a Bebel, não há de ser para produzir liberdade, e sim para reprimir seus adversários, e no dia em que seu poder falar em liberdade não haverá mais Estado".

Quem serão êsses adversários que impedem o uso da liberdade na imensa região em que se instalou a ditadura do proletariado? A guerra terminou, os divergentes e dissidentes, como Trotsky, estão espalhados no mundo. Contra quem funciona durante meio século aquilo que Lenine friamente chamava "aparelho especial de coerção"? Pelo que vimos atrás funciona contra os padres, contra as crianças esfomeadas, e de um modo geral contra os vinte ou trinta milhões de vítimas da centralização econômica que matava gente de fome com a mesma simplicidade com que, nos outros países, os governos imprimem selos ou cobram impostos sôbre a renda.

Os demógrafos já calcularam a cifra aproximada das perdas causadas por aquêle "aparelho especial de coerção" entre 1917 e 1965. Descontados as perdas de guerra, e usando os dados atuais fornecidos pelos próprios soviéticos, chegaram a êste resultado espantoso: cêrca de 100.000.000 de vidas foram trituradas por aquêle aparelho especial!

A estranha pureza das experiências totalitárias.

4. Voltamos ao ponto que vale a pena marcar rigorosamente. O êrro basilar, o êrro colossal, o êrro monstruoso, o êrro infernal dêsse movimento foi do desumanismo individualista (empirismo, primado do homem exterior, etc.) levado às suas últimas conseqüências. Já era terrìvelmente cruel o individualismo que lançava o *homo aeconomicus,* dizia "laissez faire la nature" aos industriais poderosos

que exploravam mulheres e crianças: temos agora uma experiência ousada que parece exceder a capacidade do homem, e portanto a competência do filósofo da cultura.

O curioso, e já suficientemente dramático, é que um mundo de autores se dê ao trabalho de provar a inanidade do marxismo como sistema econômico ou tenha a necessidade de mostrar ao ocidente, vagamente boquiaberto, que o regime soviético pratica tais e tais atrocidades como jamais se viu em tão colossal volume, e com tão colossal tranqüilidade. Chega a ser dolorosa a necessidade, em que se encontraram os papas dos últimos tempos, de escrever encíclicas sôbre encíclicas para fazer ver ao mundo a abstrusa e sobrenatural teimosia daquela máquina especial que diziam estar inventando para produzir felicidade humana!

Na verdade, o êrro está nos primeiros dados da teologia moral, e da filosofia moral: o êrro está em afirmar o primado daquilo que não é o principal do homem. Basta isso, que vimos atrás (Parte II) para subverter, envenenar qualquer sistema, qualquer regime. Em regra geral, neste vale de lágrimas, os homens não têm capacidade ilimitada de errar. Em regra geral mitigam o vício com algum resto de virtude, ou disfarçam a perversidade com alguma forma de hipocrisia, que "é a última homenagem que o vício rende à virtude". Um certo mêdo de ir até o fim também costuma refrear os homens. E, assim, de diversos modos se limita o mal com o bem e às vêzes com o próprio mal.

O que nos espanta nas duas grandes realizações de nossos dias, o totalitarismo soviético e o totalitarismo nazista, é por assim dizer a pureza do mal! Sim, estranha e sôbre-humana pureza...

Tróia se mantém de pé por nossa fraqueza, e não por sua própria fôrça.

5. No esquema que traçamos atrás ficou visto que o Comunismo é o continuador excessivo, purificado, dos erros do individualismo, e ficou também evidenciado que foram dois fatôres positivos — o cristianismo e a democracia — que produziram alguma elevação na outra parte do mundo, e que, entre outros benefícios, de algum modo resolveu o problema da dignidade do trabalho que os socialistas não puderam e não souberam resolver. Fica assim patenteado que o problema econômico não tem solução estritamente econô-

mica, nem depende das estruturas dos meios de produção a não ser secundàriamente, tècnicamente, depois da solução política e moral. Em outras palavras, o famoso "problema social" é formalmente político, ético, inscrito na pauta da justiça e do bem comum. Uma sociedade que aprimorar a consciência da dignidade política do homem, por via de conseqüência aprimorará as estruturas de trabalho e de distribuição.

Antes de prosseguirmos nessa linha, devemos inserir aqui um reparo para corrigir a simplicidade excessiva da experiência descrita no parágrafo primeiro dêste capítulo. O mundo não comunista, que chamamos mundo livre, não é tão perfeito, nem progrediu tanto como pareceu a nosso imaginário marxista ressuscitado, que é mau observador.

Em primeiro lugar, os países mais bem sucedidos, os Estados Unidos, a Inglaterra, a França e outros, estão muito longe do paraíso terrestre. Se o problema do trabalho foi razoàvelmente resolvido, ou bem encaminhado, e se as classes se dissolvem numa classe média comum, está longe do ideal o problema do lazer. A mesma moral do interêsse, abrandada pelo atendimento do estômago e de outras necessidades primordiais, se transforma num hedonismo que cresce inquietantemente. Nos Estados Unidos, por exemplo, as categorias mais importantes são *welfare, good-time* e *security*.

Por outro lado, são êsses mesmos países de vanguarda que têm a missão de defender a *weltanschauung* do Ocidente, contra as infiltrações do totalitarismo do Oriente. E neste ponto da história é preciso lembrar que o mundo se ocidentalizou, até mesmo, ou principalmente, nos lugares em que essa ocidentalização se volta contra o Ocidente, com armas e idéias do Ocidente. Depois de Pedro o Grande, Mustafá Kemal representou, no dizer de Toynbee, o mais violento e radical reformador e ocidentalizador do Oriente Médio. Num tempo mínimo, as mulheres turcas passaram a vestir-se pelos figurinos de Paris, o alfabeto latino foi adotado, e outras radicais mudanças de costumes foram efetuadas para a integração da Turquia na cultura européia. Depois disso cada vez mais o mundo se ocidentalizou, como se vê fàcilmente no casaco e nas idéias de Mao-Tse-Tung. Dissemos atrás que tôdas as civilizações são universos em expansão, e tendem à universalidade — não para uniformizar os costumes, as festas, as línguas, mas para impor uma unidade de critérios, valôres e idéias. Coube à Civilização Ocidental Moderna, agora em agonia, a função importantíssima de ser a

primeira civilização universal, ao menos em via de formação, e daí se deduz o interêsse imenso que deve oferecer o estudo da formação dêsse universo espiritual que começou na Renascença européia, e logo se estendeu às Américas e ao norte da África.

Pode-se dizer que hoje, com a morte da C.O.M., o mundo oscila entre dois herdeiros que disputam a hegemonia civilizacional. E essa é a luta dramática em que estão empenhados os países mais avançados do mundo livre. De um lado criaram riquezas que permitem lazer e prazer a todos, e que assim produzem uma atmosfera de hedonismo mais favorável ao isolacionismo, ao pacifismo, ao comodismo, do que à luta por um ideal; de outro lado, o próprio gôsto da segurança exige esfôrço da defesa e responsabilidade incômoda da liderança. E para agravar a situação do mundo livre existem as discórdias geradas principalmente pelos nacionalismos, e finalmente existem as intrincadas situações produzidas pelas sucessivas capitulações das democracias, mais ditadas pelo comodismo do que pela fraqueza das armas. Em Ialta entende-se que o cansaço da guerra tenha escondido aos líderes ocidentais a torpeza de suas concessões em face do mundo comunista que deveria ser tratado pura e simplesmente como parte vencida. Em 1957 é mais difícil de desculpar a indiferença do mundo livre diante do esmagamento da Hungria.

Disso resulta que o mundo livre, embora se tenha desvencilhado das influências mais fortes e mais diretas de empirismo e do egoísmo doutrinário da C.O.M., não se desvencilha fàcilmente da imensa responsabilidade que tem na formação e consolidação do mundo totalitário.

Além disso, no mundo não comunista, existem os povos menos ricos e menos fortes que alguns doutrinadores esquematizaram sob infeliz denominação de *tiers-monde,* e outros traduziram para a denominação de *terceira fôrça.* Talvez fôsse mais própria e mais divertida a expressão *terceira fraqueza,* porque essa parte do mundo, por si mesma pouco pesa como fôrça, mas tem funcionado como pedra-no-sapato ou como cisco-no-ôlho dos países responsáveis pela defesa da liberdade, da democracia e do cristianismo.

Nesses países menos ricos e mais fracos do mundo livre nem sequer os problemas da produção de bens essenciais foram resolvidos satisfatòriamente, e êsse fato se presta a tôdas as fantasiosas interpretações que são veiculadas e exploradas pelos que têm interêsse de desunir o mundo livre. A explicação mais

freqüentemente propagada é a do "imperialismo colonizador" pela qual o colossal progresso dos Estados Unidos se explicaria pela expoliação do Piauí, ou das tribos africanas.

Essa parte mais fraca do mundo livre divide-se em duas espécies: a dos países que tinham recebido um impulso inicial da cultura européia, e depois maus governos; e a dos países primitivos, que uma política anticolonialista precipitou em independências prematuras, com prejuízo para o pobre povo entregue a si mesmo, e sem capacidade para tal autonomia.

Êsse é o quadro, em linhas muito simplificadas, do panorama civilizacional do mundo neste *no man's century* em que vivemos. A fraqueza do mundo comunista vem de sua loucura antinatural; a fôrça vem da fraqueza dos outros, como lá diz Ulysses pela pena de Shakespeare:

"And' tis this fever that keeps Troy on foot,
Not her own sinews. To end a tale of length
Troy in our weakness stands not in her strength."
(*Troilus and Cresida,* act I, scene III.)

Os "ismos" do século XIX.

6. O século XIX, a par do estonteante progresso da ciência e da técnica, e do insolente apogeu da Sociedade Liberal, foi um período ativo e fecundo para as duas correntes purificadoras e elevadoras do homem: o cristianismo e a democracia.

Para entender melhor a ação exercida pela Igreja Militante, não apenas no seu plano próprio de instrumento sobrenatural de salvação, mas também no plano de bem comum temporal, é preciso relembrar nìtidamente a composição cultural do século XIX, condensação máxima dos erros oriundos do nominalismo e da moral do interêsse confrontada com a condensação máxima das fôrças de ascensão humana. Recomendamos aqui a leitura de dois livros: Emmet John Hughes, *Ascensão e Decadência da Burguesia,* AGIR, 1945; Raymond Corrigan S. H., *A Igreja e o século XIX,* AGIR, 1946.

Eis aqui uma condensação dos principais "ismos" que a Igreja terá de enfrentar e combater no século XIX

O CAPITALISMO
O LIBERALISMO

O NACIONALISMO
O SOCIALISMO
O LAICISMO

Na primeira metade do século XX tomarão corpo os monstros do totalitarismo:

O NAZISMO ou RACISMO
O COMUNISMO

Convém definir sucintamente cada um dêsses conceitos antes de descrevermos a luta da Igreja.

CAPITALISMO — Não designa uma estrutura econômica apenas, e sim o espírito de cobiça que estabelece o primado dos bens materiais, que recoloca a ciência do homem em nova base, a do *homo aeconomicus*, e que leva as organizações empresariais ao desumanismo de ver nos trabalhadores simples fatôres de proteção, e nos salários simples custos sujeitos às leis do mercado de mão-de-obra. Teve a máxima atuação no século XIX, declinando no século XX sob a pressão do cristianismo e da democracia. Continuamos hoje a empregar o mesmo têrmo para designar as estruturas econômicas não estatizadas, as emprêsas livres, o regime de salariado. É uma lástima, e fonte de mil equívocos, o uso do mesmo têrmo para designar estruturas animadas de espíritos tão diversos. As minas inglêsas, ou as fábricas de tecidos manchesterianas de 1830 são mais parecidas com as organizações soviéticas de nossos dias do que com as oficinas americanas e inglêsas, chamadas capitalistas. As pessoas que argumentam com o ruído das palavras, e que são muito numerosas, identificam duas coisas prodigiosamente diversas pelo fato de lhe darem o mesmo nome.

LIBERALISMO — Não designa aqui, como na linguagem comum, o partido ou o estado de espírito propenso à defesa das liberdades. Nesse sentido todos nós somos liberais, desde que não apreciemos a coerção totalitária. No sentido filosófico, porém, liberalismo designa todo um universo de critérios e valôres produzidos pelo triunfo do empirismo. É uma *Weltanschauung* composta de cientificismo, progressismo, ceticismo metafísico e religioso, e principalmente caracterizado por uma tolerância larga, tida com alta virtude, que vem do desaprêço da verdade e do bem tomados como critérios absolutos. Pilatos era um liberal do século XIX quando lavou as mãos talvez sor-

rindo da embaraçosa pergunta que fizera ao pobre "rei dos judeus". As composições principais do liberalismo são:

O RELATIVISMO INTELECTUAL

O RELATIVISMO MORAL

Debaixo de seu aspecto bonachão "o liberalismo é o pecado", como diz o espanhol Sarda y Salvani; é a manifestação do orgulho primitivo, da soberba elementar, em linguagem filtrada pelo *enlightment* e pelo *cientificismo.* É, em suma, a filosofia do individualismo, pela qual cada um vive segundo as próprias leis.

NACIONALISMO — Não é apenas, como muitos pensam, e usam de boa fé, um têrmo que designa uma certa racionalização do sentimento patriótico. Em linguagem filosófica mais rigorosa, o patriotismo é uma virtude e já por isso uma obra da razão e não apenas do sentimento, e nacionalismo é o vício resultante de um desvio grave: "Encerra um pecado contra a razão e contra a fé", diz o P. Corrigan, por pretender fazer da nação ou do Estado Nacional a instância última e soberana; e por apelar mais para os instintos de inimizade, e de egoísmo do que para as luzes da razão. Nacionalismo é egoísmo coletivo. E, como o egoísmo aindividual, produz dois efeitos, aparentemente opostos: nos países que triunfaram, o nacionalismo toma aspectos de soberba; nos países atrasados toma aspectos de ressentimento que atribui aos outros a culpa principal, senão única, de seus malogros.

LAICISMO — Na opinião de Corrigan, e na nossa, é o "ismo" mais característico do século XIX. Consiste na pretensão de uma autonomia completa de todos os aparelhos sociais, ficando Deus e sua Igreja relegados para a vida íntima de cada um. O laicismo pede ao liberalismo a relativização geral das religiões: cada uma valerá pelo que nela cada um depositar. A virtude máxima será a da sinceridade, e o objetivo mais alto, em vez de ser o da união com Deus, é o da união consigo mesmo sem nenhuma obrigação de aferir a consciência por instâncias mais altas. O resultado mais funesto do laicismo será o de transformar a Igreja numa confraria que nada tem a ver com a vida social, política e cultural de um povo.

Deixamos de definir os outros "ismos" que são menos ambíguos ou que já foram definidos em páginas anteriores.

E agora consideremos a luta da Igreja Militante contra todos êsses dragões.

O Concílio e o anti-Concílio.

7. Êsse mesmo século XIX de condensação de erros, e de exaltação de admiráveis progressos que vinham exasperar ainda mais os conflitos e prestigiar os erros, trouxe um surpreendente alento do cristianismo e de sua influência no mundo. Não sendo nosso propósito nestas páginas fazer história, mas colhêr ao longo dos acontecimentos alguns exemplos e figuras que nos ajudem a traçar o percurso das idéias, das correntes de pensamento, temos de deixar de lado, a contragosto, as grandes figuras da Igreja militante do século XIX. Saltamos por cima dos grandes cardeais Gibbons, Manning, Newman e Dupanloup, dos religiosos como Lacordaire, Balmes, O'Connell, Montalembert, Görres, Donoso Cortes, Garcia Moreno; dos leigos escritores ou dirigentes de movimentos católicos como Chateaubriand, de Maistre, Veuillot, e o admirável Frederico Ozanam, fundador das conferências vicentinas; e até por cima dos santos que vão do Cura D'Ars a Santa Teresinha do Menino Jesus.

Todo êsse exército de Deus, mil vêzes maior do que êsses poucos nomes aqui lançados ao acaso da memória, combateu o bom combate, e mostrou ao mundo, de uma e de outra forma, em estilo às vêzes antitético, a misericórdia de Deus, manifestada na solicitude da Igreja, e a verdade de Deus manifestada na intransigência da Igreja. Um Lacordaire, por exemplo, escolheu o estilo da procura de um entendimento com o século, enquanto um Veuillot, e um de Maistre punham todo o empenho da luta na defesa da integridade da Igreja. As duas posições se complementam, e cada uma encerra seus riscos próprios. Sendo a Igreja o que é, na sua essência, no seu mistério, haverá sempre uma absoluta irredutibilidade de suas dimensões às dimensões do século: *"Nolite conformari huic saeculo"* (Rom. 12, 2). Mas o mesmo apóstolo que traça essa regra se faz grego com os gregos e romano com os romanos para ganhar as almas para Cristo. Na verdade, não há posição média, como também não há posições extremas e arriscadas enquanto permanece a regra suprema da caridade, e o fim supremo da salvação e da vida eterna. Ao contrário, quebra-se o equilíbrio, em qualquer tipo de apostolado, quando, sôbre aquela regra e aquêle fim, prevalece a idéia de reduzir a Igreja às dimensões do mundo.

O êrro dos chamados "liberais católicos" não consistiu no desejo de chegar a um entendimento cordial com os liberais do século; consistiu antes em sacrificar e acomodar questões doutrinárias, em favor de uma cordialidade de convivência. Será boa?

Será aceitável essa atitude? Parece-nos que seja admissível, e até recomendável, a prática de entendimentos provisórios, de tolerância esperançosas, de fintas na esgrimagem da caridade, quando se quer vulnerar um coração oferecido e ainda despreparado. Na ação católica de pessoa para pessoa, desprezada em nossos tempos de coletivismos, não deve a testemunha de Cristo anatematizar tôdas as coisas menos acertadas que balbucia o neófito. Ao contrário, deve calar muitas vêzes a correção, a retificação, para não sobrecarregar o outro e para espreitar o momento azado para cada coisa.

Mas também nos parece que essa tolerância não pode ser institucionalizada, nem pode ser o critério e a regra de um movimento católico. A história da Igreja e de seus pronunciamentos na segunda metade do século XIX mostra ao mesmo tempo um zêlo imenso pelos problemas em que se debate o mundo, e uma impressionante coragem de ser a Igreja inoportuna. "Eu te adjuro diante de Deus, do Cristo Jesus que deve vir julgar os vivos e os mortos, por sua vinda e seu reino: prega a palavra, exorta, censura, corrige, em tempo e contratempo..." (2.ª Tim. IV).

Não é sòmente Gregório XVI com sua encíclica *Mirari vos,* e sua índole pouco progressista, que muitos católicos hoje não hesitam de chamar reacionária, que combate o liberalismo do século, e que desencoraja os chamados "liberais católicos". O drama do *L'Avenir* e da apostasia de La Mennais foi o começo de uma grande luta. Pio IX continua a luta e lança "contra os erros do tempo" as encíclicas *Qui Pluribus* (1846), *Quanta cura* (1864) e o famoso *Syllabus* (1864) compendiando os erros modernos e formando um anexo da encíclica *Quanta cura.* Êsse curioso papa, que ninguém considera um grande papa, era "um homem intrìnsecamente bom, que teve a má sorte de viver em dias maus" (Corrigan). Mais coração do que cabeça, dirão até que mais voltado para o passado do que para o futuro, foi entretanto no seu reinado que a grande batalha se travou contra o liberalismo, o cientificismo insolente, o ateísmo dos livres-pensadores, e o progressismo dos que viam na Igreja e no Papado espectros de idades mortas.

Vale a pena relembrar o Concílio do Vaticano que teve a ousada tarefa de definir o dogma da Infalibilidade Papal. O leitor moderno talvez não consiga, antes de muita leitura, formar um juízo aproximado do que foi êsse dogma para o século XIX. O historiador Mourret divide os trabalhos do concílio em três

períodos distintos: "o período do Demônio, agitado e desordenado; o período confuso do esfôrço humano; e o período final do Espírito Santo que a todos iluminou e purificou." De parte da Igreja o Concílio foi preparado durante mais de quatro anos, sendo finalmente convocado por Pio IX em 29 de junho de 1869. Iniciaram-se os trabalhos em 8 de dezembro. Da parte do mundo houve também uma preparação e uma expectativa intensa. Em 8 de dezembro do mesmo ano as lojas maçônicas, que Pio IX chamara de "sinagogas de Satanás", anunciam a convocação do *Anti-Concílio* com grande aparato de insolências e blasfêmias. As chancelarias também se incomodam com a abertura do Concílio. Empenhados na mais pragmática *Realpolitik,* os governos temiam complicações. Consta que a Inglaterra, pela voz de Gladstone, influenciado por Lord Acton e por Döllinger, pensou em protestar. E finalmente os "intelectuais" entraram em cena e lançaram uma campanha de folhetos e livros contra o obscurantismo católico! Tudo isto fora da Igreja.

Dentro da Igreja não era menor a tensão de ânimos, e a confusão causada pelas índoles opostas. Galiganismo e ultramontanismo; neo-ultramontanismo e liberalismo; *O Papa e o Concílio* de Döllinger, o fogoso e talentoso Lamennais da Alemanha, e o *Anti-Janus* de Hergenröter; oposições entre Veuillot, Newman e Manning — de todos os lados, e em todos os assuntos, surgiam choques, divergências, divisões que chegavam às vêzes a extremidades pouco edificantes.

Quando se colocou o tema da Infalibilidade, o mundo inteiro se dividiu, e o próprio Concílio se dividiu com grande tensão. No mundo, o anúncio do nôvo dogma parecia um desafio lançado às luzes do século, ou um desatino demente. Dentro da Igreja, e do próprio Concílio, a Oposição se compunha dos que não criam na possibilidade de tão terrível perfeição divina ser suportada por uma criatura humana, e dos que julgavam inoportuno tão atrevido pronunciamento. Mas foi justamente essa Oposição que produziu o acicate, sob as espécies da fórmula que correu de bôca em bôca: *"Quod inopportunum dixerunt necessarium fecerunt."* Começou a batalha envolvendo *infalibilistas, antiinfalibilistas* e *inoportunistas,* prejudicados êsses últimos por aquela fórmula.

No mundo, os intelectuais boquiabertos assistiam àquela cena como se vissem levantar-se em pleno século da eletricidade e do vapor a Igreja da Idade Média! E o que mais irritava

os esclarecidos não era apenas a loucura de alguns homens pretenderem que um homem, em determinadas circunstâncias, possa ser portador de uma verdade infalível. Não, o que mais irritava o mundo liberal era a idéia mais simples e mais assustadora: a de existir uma Verdade infalível e imutável! Por isso os representantes do espírito do mundo, os paradoxais liberais-intolerantes, instalavam-se no Anti-Concílio de Nápoles que se inaugurou com um discurso de Ricciardi, presidente dos livres-pensadores: "O único meio de combater os esforços renovados do velho e irreconciliável inimigo de tôdas as liberdades, é uma Santa Aliança dos espíritos esclarecidos de tôdas as nações." Foi vivamente aplaudida a idéia da Santa Aliança para a defesa de "tôdas as liberdades" e logo o Anti-Concílio elaborou uma espécie de plataforma, ou programa de ação:

> "Vendo que a idéia de um Deus é a fonte e o fulcro de todo o despotismo e de tôda a maldade, e vendo que a Igreja Católica é a mais perfeita e formidável encarnação dessa idéia, e que o conteúdo total de seus dogmas significa um verdadeiro repúdio da sociedade humana, os Livres Pensadores de Paris comprometem-se a trabalhar ativamente pela rápida e radical destruição do Catolicismo, bem como a promover seu aniquilamento por todos os processos legítimos, sem excluir a violência revolucionária, que nada mais é do que o justificado direito de legítima defesa, exercido pela sociedade." (Citado por Fullop-Miller, *Leo XIII and our times,* N.Y. págs. 7-8.)

O Anti-Concílio traduzia o espírito de uma época que ousara dizer: "Sòmente depois de destruído o divino poderá o humano prosperar."

E é nesse ambiente carregado que se reuniram, na *aula Conciliaris* de S. Pedro, os membros do Concílio, para a votação. Por uma estranha coincidência desencadeou-se uma tremenda tempestade com relâmpagos e trovões abalando a cúpula e abafando as vozes dos padres conciliares: *Placet, placet, non placet*. . . e a eleição prosseguia entre ribombos, não nos custando muito imaginar o estado de espírito dos padres. *Placet, non placet. . . placet, juxta modum. . .* Quando apresentaram ao Papa o resultado, foi preciso acender um círio. A oposição se reduzira, e a eleição aproximava-se da unanimidade

exigida para tais definições. Na última seção sòmente dois padres conciliares, contra 533, votaram *non placet*. Eram o bispo de Little Rock, Fitzgerald, e Riccio, bispo de Cajazzo. Ambos retiraram imediatamente o *non placet*, e Fitzgerald, caindo de joelhos, murmurou:

— Santo Padre, agora creio!

E assim, nessa cena que lembra o *King Lear*, como diz Emmet John Hughes, foi definido o dogma da Infalibilidade Papal no mais inoportuno dos séculos. *Quod inopportunem dixerunt necessarium fecerunt.*

No dia seguinte, de manhã, o mundo tomou conhecimento de outra notícia que era a resposta do século. Estourara a guerra franco-prussiana. O choque dos nacionalismos homicidas prepara o advento das Guerras Mundiais.

Santo Tomás o apóstolo dos tempos modernos.

8. Com Leão XIII prossegue a áspera luta "contra os erros modernos". Em 1878 publica *Quod apostolici muneris*, contra as ilusões do socialismo e do comunismo, continuando as advertências de seus predecessores, e chegando a dizer: "Tenham além disso o maior cuidado para evitar que os filhos da Igreja Católica dêem seus nomes ou prestem algum favor a essa detestável seita (socialista)".

Em 1879, a encíclica *Aeterni Patris*, recomenda veementemente a fidelidade ao estudo da obra de Santo Tomás de Aquino.

> LEÃO XIII: "Múltiplos são os motivos que provocam em nós essa ardente vontade. Em primeiro lugar, pelo fato de estar a fé cristã, em nossa época, diàriamente exposta às maquinações e às astúcias duma sabedoria enganadora, torna-se mister proporcionar aos jovens, sobretudo àqueles em que a Igreja põe suas melhores esperanças, o alimento forte e substancial da boa doutrina, para que, cheios de vigor, abundantemente equipados, se acostumem cedo a defender a causa da religião com fôrça e sabedoria: *sempre prontos a responder a quem pedir a razão dessa esperança que carregamos (I Pet III, 15), e a exortar na sã doutrina refutando os contraditores.*" (Tit. I, 9.)

Não é difícil imaginar o estupor dos "esclarecidos" diante dêsse documento que recomendava aos moços a doutrina de um doutor da Igreja de 700 anos atrás. Anos mais tarde,

durante o admirável renascimento do tomismo em França, Jacques Maritain podia dizer com firmeza e tranqüilidade que Santo Tomás era o apóstolo dos tempos modernos, mas o mérito da primeira exumação cabe sem dúvida a Leão XIII.

No ano seguinte publica a encíclica *Diturnum,* sôbre a origem do poder, e contra a funesta doutrina da soberania absoluta do povo, que constitui a mais brutal forma de laicização de nossos tempos. No ano seguinte, na carta *Cum Multa,* dirigida aos espanhóis, retoma o problema das relações entre o religioso e o civil, que os liberais pretendem cortar deixando a religião relegada à esfera privada da consciência de cada um. Em 1884, escreve *Humanus Genus* contra a maçonaria e outras sociedades hostis à Igreja, e combatendo o *naturalismo,* doutrina que pretende absorver, na natureza e na razão humana, soberanas para todos os problemas humanos, a ordem da Revelação e da Graça. Nessa encíclica, contra os liberais, volta a firmar a doutrina das relações da Igreja com o Estado. No ano seguinte, 1885, aparece a *Immortale Dei,* batendo na mesma tecla, e combatendo a nefasta idéia de "soberania do povo", a indiferença religiosa, os falsos conceitos de liberdade, e de um modo geral combatendo o laicismo que pretende desligar tôda a vida civil de qualquer referência a Deus e a sua Igreja.

No mesmo ano a grande encíclica *Libertas,* sôbre a liberdade humana, e sôbre os erros do tempo cometidos em nome da liberdade. Mostra que a Igreja é defensora da liberdade e da autoridade, sem as quais não pode o homem viver dignamente. Ataca frontalmente o liberalismo: o radical, que rechaça o senhorio de Deus sôbre o homem e sôbre a sociedade, relativiza a divisão do bem e mal, deixando a cada um o direito de demarcar, entre o honesto e o torpe, segundo seus gostos ou costumes de seu meio; o mitigado, que não chega a tão "aterradoras opiniões" mas tende para elas, e mesmo o moderado que cedo ou tarde abrirá o campo do êrro inicial. Ataca em seguida a falsa liberdade de religião, que é uma maneira de dizer que tôdas são falsas, a falsa liberdade de falar e de escrever, a falsa liberdade de ensinar, contrapondo a êsses conceitos os da verdadeira liberdade. Cinco anos mais tarde, 1890, temos *Sapientiae Christianae* voltando ao êrro do naturalismo e do laicismo, e lembrando os deveres e obrigações dos cristãos.

Finalmente, em 15 de maio de 1891, publica Leão XIII a primeira encíclica sôbre a chamada questão social: *Rerum Novarum,* onde começa por mostrar que o *socialismo* traz uma

falsa solução para o grande problema do estado e condição dos operários. Mostra em 1891 o que só hoje se tornou patente: *o socialismo piora a condição dos operários*, ou traz, como disse Marcel de Corte, um amor pelo homem abstrato que esconde o mais cruel ódio pelo homem de carne e osso que a história já registrou. Leão XIII defende a doutrina firmada da legitimidade e da necessidade da propriedade privada, e desdobra um ensinamento para a integração do operário na emprêsa. Começa a Ação Social da Igreja, continuada mais tarde, e acompanhada e vigiada de perto pelas grandes condenações de Pio X, Pio XI, Pio XII, João XXIII e Paulo VI.

O modernismo.

9. Nos últimos anos do século XIX todos os "ismos" convergem para aquêle que deveria ser a grande chaga do século XX, e que, de certo modo, constitui a vingança com que a civilização individualista agonizante tenta ferir a Igreja. Trata-se do *modernismo,* que no caso dos tempos liberais vem fazer simetria com a petulante *via modernorum* dos nominais do século XIV.

O pretexto de que se alimentou, e sempre se alimentará êsse êrro funesto, que Pio X chamará "encruzilhada de tôdas as heresias", foi o da necessidade de atualizar algumas formulações de problemas antigos mas agora condicionados com novas colocações. Ninguém contestará que a marcha dos tempos peça de quando em quando roupagem nova para coisas antigas, e até lugares novos para coisas novas. Ninguém melhor do que o católico sabe que o homem é naturalmente ascensional, progressivo, e portanto ascensional e progressiva deve ser sua peregrinação neste mundo. O que não podemos admitir, sem êrro ou loucura, é a idéia de que nada permanece, nada é invariável e perene. Se admitirmos tal coisa cairemos numa filosofia que nega o espírito, que nega a racionalidade da alma humana e que finalmente ou principalmente nega Deus. Todo o discernimento que devemos ter é o de bem distinguir as coisas que não mudam, que evoluem homogêneamente, ou que crescem permanecendo o que são, como por exemplo a Sagrada Doutrina, das coisas mais materiais e portanto mais sujeitas às vicissitudes do tempo.

A tempestade começou pelo chuvisco de notícias inquietantes chegadas da América, onde o catolicismo, premido pela

presença mais forte do protestantismo, parecia inclinado a concessões estranhas. Êsses pruridos tiveram na Europa o nome de *americanismo.* É curioso notar, de passagem, a importância que têm, nos últimos séculos, as trocas que se efetuam entre os Estados Unidos e a França, como se a sorte da Civilização dependesse diretamente do bom entendimento desses dois países tão diferentes. A Independência norte-americana teve um francês, La Fayette, ao lado de Washington. Depois foi a notícia da independência norte-americana que chegou na França como uma aurora dos novos tempos. Benjamin Franklin, recebido em Paris como um herói, é carregado nos braços dos republicanos que preparam a Revolução, e até inspira novas modas de penteados "à la americaine" e "à la Franklin". Voltando à França, o marquês de La Fayette manda colocar no *hall* de seu palacete duas placas de pedra. Numa delas está gravada a declaração dos Direitos do Homem americana; na outra êle espera brevemente gravar a declaração dos Direitos do Homem francesa. Mais tarde é o admirável Alexis Tocqueville que vai aos Estados Unidos e de lá envia a notícia sensacional da grande experiência norte-americana: *La Démocratie en Amerique.* Mais tarde, ainda, por duas vêzes, os norte-americanos atravessarão o Atlântico para combater e morrer ao lado dos franceses. Na primeira vez, os soldados americanos que chegaram em Paris dirigiram-se à praça onde está a estátua de La Fayette, e depois de uma saudação militar disseram com a melhor pronúncia que puderam: — Nous voici, La Fayette.

Na época a que nos referimos neste tópico, não é bom o que chega dos Estados Unidos; mas ainda pior se torna a matéria-prima do êrro modernista quando o gênio francês se aplica no seu aperfeiçoamento. Toma logo duas feições principais: o racionalismo antidogmático e o criticismo escriturístico. A Revelação e o Dogma são assim atingidos pelo orgulho racionalista inebriado de positivismo, de cientificismo e de progressismo. Dois sacerdotes tomam logo a dianteira: o padre Marcel Hubert, que ensinará a doutrina do conteúdo puramente simbólico dos dogmas, acabará dizendo que "Deus é o últimos dos ídolos"; e o padre Alfredo Loisy, que pretende renovar por conta própria, e em têrmos de racionalismo, a crítica bíblica. Irradiado de Paris, o êrro espalhou-se logo pelo mundo inteiro, encontrando em todos os recantos da cultura uma grande receptividade. Para o mundo, a novidade era uma espécie de desforra contra a notícia de eternidade

trazida pela Igreja; para os clérigos, a novidade era um alvorôço, um prazer contra o tédio da vida.

Sob a pressão do mundo, das vozes que falavam em nome da ciência e de valôres prestigiados, as autoridades se intimidaram, com receio de fazer má figura, e no melhor dos casos, com receio de deitar água fria em alguma boa fervura. É sempre penoso cortar o entusiasmo dos moços... E assim, com êsse inesperado refôrço, a timidez das hierarquias, a onda de modernismo avolumou-se e tornou-se insolente. Leão XIII, com idade avançada, não tinha fôrças para enfrentar o flagelo.

Foi nesse momento que subiu ao trono de S. Pedro o patriarca de Veneza, Joachim Sarto, que deveria adotar o nome de Pio X.

"Ignis ardens".

10. Poucos meses depois de sua eleição, Pio X publica a primeira encíclica, *E supremi apostolatus,* que traduz bem o estado de espírito do nôvo papa diante do espetáculo do mundo visto do alto daquela cruz transformada em cátedra.

> PIO X: "Sentimos terror quando consideramos as contradições funestas da humanidade na hora presente. Pode alguém ignorar a doença grave e profunda que, neste momento mais do que em qualquer época passada, se apodera da sociedade humana, e que, corroendo-a até a medula dos ossos, a arrastará à completa ruína?"

Interrompemos aqui a palavra de Pio X para perguntarmos ao leitor de nosso tempo se êle imagina qual seja a moléstia terrível, o mal, a ameaça a que se refere Pio X? Estará êle pensando no subdesenvolvimento do terceiro mundo, ou estará preocupado com a ameaça iminente de guerra? Ouçamos o que nos diz êle na continuação da encíclica:

> PIO X: "O mal, a doença que bem conheceis, é o abandono de Deus, a apostasia, e nada, sem a menor dúvida, levará o mundo mais depressa à ruína, segundo a palavra do profeta: *Eis que aquêles que se afastam de Vós perecerão...*".

Algumas semanas depois, ainda em 1903, começa Pio X a combater o que êle chamava "atmosfera pestilencial". Um decreto do Santo Ofício, a 4 de outubro de 1903, inscreve no Index os cinco livros principais do padre Loisy e dois do padre Houtin. E logo se seguem as condenações que fulminavam outros autores e que atingiam cursos, publicações e institutos. Durante quatro anos o Papa observa atentamente o inimigo e multiplica as punições. Em 1907, sob a forma de um decreto do Santo Ofício, foi publicado um catálogo dos erros modernistas, à semelhança do *Syllabus* de Pio IX. Dois meses mais tarde surgiu a encíclica *Pascendi* que marcou um ponto de capital importância na história da Igreja. Mutiplicam-se as medidas de vigilância e de punição até o ponto de ser exigido dos padres um juramento antimodernista extremamente minucioso, em vinte e seis páginas in-oitavo. Paralelamente eram dadas ordens aos bispos do mundo inteiro para afastar dos seminários todos os professôres "notòriamente suspeitos de aderir aos erros condenados" e de recusar ordenação aos seminaristas que demonstrassem as mesmas tendências.

Os liberais gritavam que a Igreja restaurara a Inquisição; mas depois de oito anos de lutas Pio X triunfou, e teve a alegria de ver que a misericordiosa severidade protegera suas ovelhas, e que o número de defecções era espantosamente pequeno.

O limiar do Apocalipse.

11. Passado meio século, vemos hoje avolumar-se uma onda de modernismo mais assustadora e mais cruel do que aquela que levou S. Pio X a gritar: *terrebat nos quam maxime*... Dir-se-ia que todos os "ismos" que envenenavam a sociedade, e que a Igreja combatia, levantam-se agora, num supremo escárnio, dentro da Igreja! Analisando as raias espectrais do nôvo fenômeno encontramos uma composição diferente da antiga. Naquele tempo, a índole do movimento era dada por um orgulho intelectual inspirado pelo racionalismo e pelo cientificismo. Moralmente, o que animava o modernismo do princípio do século era o orgulho do homem pelos triunfos conseguidos nos problemas da relação Homem-Natureza. Agora, em nossos dias, a nota moral predominante é a de uma desenfreada cupidez de sucesso, de resultados temporais, de expansão mundana e horizontal, de relação Homem-Homem, com esquecimento de Deus. Tudo isto, evidentemente,

envolto em disfarces de zêlo apostólico, pastoral, e de amor do próximo — mas um estranho amor que se inspira nas mais cruéis idolatrias e no mais insensato desprêzo de Deus.

O fato é que tudo o que dissemos sôbre o Homem-Exterior, e sôbre a Civilização estruturada no egoísmo e no descrédito da sabedoria, tudo o que dissemos da laicização e descristianização da Civilização Ocidental Moderna, neste bizarro crepúsculo de pesadelo surge dentro da própria Igreja. Tudo. Tudo o que já sabíamos, de repente deixamos de saber. Tomemos por exemplo o sociologismo positivista; cá está êle com o pseudônimo de filosofia do estruturalismo, pela qual o homem é feito de fora para dentro, e só progride a custa de próteses e andaimes e não a custa de virtudes e dons. Tomemos o historicismo: cá está êle, em nossas revistas, nos sermões, nas aulas das nossas universidades pontifícias. Tomemos as formas mais brutais do empirismo, ou as formas mais espêssas ou mais desvairadas do furor particularizante e concretizante: cá estão elas com nomes de engajamento e de atualização. Tomemos as formas mais duras e quadradas do socialismo: cá estão elas efusivamente recebidas em nossos grêmios. E as heresias? E os erros? Não há mais condenações nem se fala mais de êrro ou acêrto, e sim de antigo ou nôvo. E o próprio ateísmo nas suas formas mais implacáveis e perseguidoras da Igreja? Cá está êle assumido na grande horizontalização da nova pastoral. E Deus, onde está Deus? O nôvo cristianismo, como dizia Saint-Simon, e como repetia outro dia com grande excitação um jovem sacerdote, consiste essencialmente no amor ao próximo, e o pecado se reduz ou se concentra todo no que fere a justiça social...

Em dez anos — lapso infinitesimal para a história da Igreja — a partir da infiltração comunista nos grupos de Ação Católica, começou a surgir o fenômeno. Sim, nesse recentíssimo passado, os católicos que tinham suficiente lucidez para sentir a exaustão dos combustíveis espirituais da Civilização do Individualismo, ou para pressentir o emperramento do mecanismo de *feed-back* que vinha mantendo as idéias e valôres do mundo liberal, anunciavam alvissareiramente *la nouvelle chrétienté qui demandait à naître*. Quantas vêzes dizíamos isto em nossos cursos anunciando a maravilhosa oportunidade que se ofereceria aos nossos critérios, aos nossos valôres, para a construção de um mundo mais humano e mais cristão! O ideal histórico concreto, como então dizia Maritain, parecia estar ao alcance de nossas mãos com a liquidação do mundo individualista, ou

melhor, com a agonia da Civilização do Homem-Exterior. Mas êsses mesmos católicos que tinham suficiente percepção para sentir a presença de uma oportunidade preciosíssima, não pressentiram, não adivinharam, não poderiam crer que a imensa oportunidade histórica iria ser imolada, dizemos melhor, iria ser colocada por muitos católicos nas mãos de nossos mais implacáveis inimigos. Êsse prodígio escapou às nossas previsões.

Foi quase de repente. De um dia para outro surgiu a Coisa. Aqui e ali. Ainda pequena, mas já monstruosa na sua redondez burra e feia. Como é possível? Esfregávamos os olhos: lá estava a Coisa mais burra e mais gorda. Chegam notícias de tôda a parte do mundo. Em tôda a parte do mundo a Coisa está surgindo e está crescendo, igual, estereotipada, ou desovada por um mesmo mostrengo desconhecido. Como é possível? De repente a casca da Coisa se parte e de dentro do ôvo saem monstros agora variados e multicores.

Vemos uma Sociologia de encomenda e uma Economia de estranha confecção tomarem o lugar do estudo da Filosofia e da Teologia. Vemos moços católicos fazendo o *trottoir* atrás dos comunistas; vemos bispos ocupadíssimos em incentivar ódio nos corações humildes sob pretexto de dar-lhes uma consciência de classe, e com o fim de prepará-los para uma Revolução semelhante àquela que já aprisionou nações inteiras; vemos padres novos pregarem entusiàsticamente a separação entre pais e filhos, sem desconfiarem que estão ofendendo o 4.º mandamento e seu Autor; vemos a leviandade cruel, desumana, com que improvisados sociólogos e economistas, dentro da Igreja, clamam por reformas homicidas de comprovadíssima malignidade; vemos a corrida atrás do sucesso e da publicidade com sacrifício da dignidade do culto; e sobretudo vemos padres, padres e padres que querem ser homens-como-outros-quaisquer, homens sem marca, sem caráter, sem sinal, sem a visibilidade — sim! sem a santa visibilidade da Igreja do Verbo Encarnado em seus sacramentos e sacramentais; e vemos a mania do engajamento que leva os apóstolos a serem convertidos em vez de converterem, como se viu no caso dos padres operários. E ouvimos seminaristas dizerem que o pecado original está superado e substituído pelo da exploração capitalista; e ouvimos seminaristas dizerem que não precisam rezar pela conversão da Rússia porque a Rússia está muito bem como está; e ouvimos um imenso *brouhaha* de desatino e rebeldia.

Não cabe nos limites dêste capítulo a história, ou o comentário da mais prodigiosa soma de equívocos, omissões, coni-

vências e capitulações jamais observados na história. Será isto apenas uma crise de crescimento que surge a par de grandes coisas na Igreja de nosso tempo? Bem sabemos que a Igreja tem sua vitória garantida na vitória do Cristo, bem sabemos que as portas do inferno não prevalecerão... Mas o espetáculo apocalítico que temos diante dos olhos é irrecusável: o mundo católico perdeu a primeira batalha de uma imensa oportunidade oferecida, e deixou-se invadir por seus mais cruéis inimigos. Por isso, a consciência católica normal se acha hoje em estado de estupefação.

Palavras de Pio X.

12. Busquemos na mesma encíclica de S. Pio X palavras que arrematem êste penoso capítulo:

PIO X: "Quem pondera estas coisas tem o direito de temer que uma tal perversão dos espíritos seja o comêço dos males anunciados para o fim dos tempos (...) e que verdadeiramente o *filho da perdição* de que nos fala o Apóstolo (II Thes. II, 3) não tenha já realizado seu advento entre nós, tão grande é a audácia, e tão grande a fúria com que, em tôda a parte, se ataca a religião, se desmontam os dogmas da Fé, e se fazem esforços obstinados para arrasar tôdas as relações entre o homem e Deus!"

"Em compensação, e isto no dizer do Apóstolo é o caráter próprio do Anticristo, o homem, com uma inaudita temeridade, usurpou o lugar do Criador elevando-se acima de tudo o que tem o nome de DEUS, a tal ponto que, não podendo extinguir em si completamente a noção de DEUS, êle sacode o jugo de sua majestade, e a si mesmo dedica o mundo visível à guisa de templo, onde pretende receber as adorações de seus semelhantes. *Êle se senta no Templo de Deus e se mostra como se fôsse o próprio Deus.* (II Thes. II, 2)."

"Qual será o resultado dêsse combate feito a DEUS por fracos mortais? Nenhum espírito sensato poderá duvidar. (...) É o que o próprio DEUS nos adverte nas Sagradas Escrituras. *Êle fecha os olhos sôbre os pecados dos homens,* como que esquecido do seu poder e de sua majestade; mas logo depois dêsse recuo, *des-*

> *pertando como um homem cuja embriaguez tivesse aumentado a fôrça, êle quebra a cabeça de seus inimigos* a fim de que todos saibam *que o rei de tôda a terra é Deus e que todos compreendam que não passam de homens.*"

Será preciso lembrar que Pio X foi o papa mais reformador dos últimos tempos? Empreendeu, nos mesmos dias em que atacava o modernismo, a reforma litúrgica na linha iniciada por Dom Guéranger; empreendeu a reforma do Código Canônico, e empreendeu a reforma da música sacra. Contam que o grande papa ficava indignado quando ouvia cantar nas igrejas músicas que lembravam árias de óperas: "Eu quero que meu povo reze dentro da beleza...". Mas a grande obra de Pio X foi sua luta contra o conservantismo dos jansenistas que afastavam os fiéis da Sagrada Eucaristia. Foi Pio X que devolveu ao povo cristão, e às criancinhas, a primitiva simplicidade diante do Corpo de Deus, e que, no dizer de Léon Bloy, promoveu a verdadeira Cruzada dos Inocentes. Será preciso, enfim, lembrar que desde S. Pio V (1566-1572) Pio X é o primeiro e último papa canonizado?

CAPÍTULO IX

FILOSOFIAS DA INIMIZADE

Como se não bastasse a natural tendência, os homens dêstes tempos inventaram filosofias da inimizade.

1. Ninguém certamente exigirá de nós provas cabais, documentos e amplas citações, se dissermos que a discórdia, a inimizade, a disputa e o homicídio são antigos como a humanidade. Vejam o livro sagrado; na mesma página em que a espada flamejante do Querubim fecha as portas do Paraíso, linhas abaixo, com uma pavorosa singeleza, está registrada a história do primeiro assassinato: "Caim disse a Abel, seu irmão: vamos ao campo. E quando estavam no campo, Caim levantou-se contra seu irmão Abel e matou-o."

Na continuação da história, a humanidade parece especialmente aplicada na destruição da humanidade, ora em pequenas operações de iniciativa individual, ora em operações de vulto comandadas por príncipes e enfeitadas com bandeiras. Não se pode, sem injustiça, dizer que esta Civilização Moderna produziu mais crimes ou mais guerras do que as anteriores; nem se deve tirar, do fato de existirem armas mais engenhosas e mais mortíferas, a conclusão de que os homens dêsse tempo progrediram na ferocidade interna na mesma proporção que se observa na ferocidade externa.

Há entretanto uma coisa, nessa matéria de maior ou menor inimizade, em que a Civilização Moderna se distingue das anteriores. Como se não bastasse ao inflamado coração do homem a tendência e a facilidade de odiar, os filósofos, pensadores, economistas, poetas e demais porta-vozes do mundo apregoaram

a teoria da "essencial inimizade". Quase por fôrça da definição, o homem é inimigo do amor, e o amor é um fogo fátuo que se vê aqui e ali, fenômeno raro, ou possível entre os muito próximos, mas inexistentes, e impossível como atmosfera cultural de um povo ou de uma civilização. E uma vez que assim é, os homens se sentirão absolvidos, e até incentivados nos seus egoísmos, e se instalarão numa cínica e confortável civilização do desamor.

A atmosfera cultural carregada de nominalismo enfraquece, em suas raízes profundas, a idéia de "natureza humana" e o correlato sentimento de unidade da espécie humana. A moral do interêsse e da oficialização do amor próprio completam a obra, dando a essa Civilização o seu traço mais duro e cruel.

Daremos neste capítulo algumas amostras provando a existência contínua de uma corrente de pensamento formado por "filosofias da inimizade".

Nicolau Maquiavel.

2. O primeiro exemplo que a todos logo ocorreria é o de Nicolau Maquiavel, autor do livro *"O Príncipe"*, publicado em 1513, no mesmo ano em que, do outro lado da Europa, Tomás Morus publicava *Utopia*. Estamos no período mais ardente da Renascença.

> J. J. Chevalier: "É na Itália, mais do que em qualquer lugar, que o indivíduo renovado, por menos que sinta sua fôrça, sua energia, seu valor (tudo isso que exprime a palavra italiana *virtú*, sem tradução) se desencadeia, explode, goza agressivamente sua emancipação: Zombando dos reinos dos céus, êle só pensa em tomar posse àvidamente do reino da terra..." (*As Grandes Obras políticas de Maquiavel a nossos dias,* AGIR.)

E é principalmente em Florença que ferve o nôvo sangue. Durante três anos a pressão dos novos valôres estivera mantida sob a pressão do zêlo, às vêzes excessivo, do último medieval: Jerônimo Savonarola tentava converter a *virtú* em virtude, e a explosão do homem em ascensão para Deus. É o exemplo perfeito do deslocado, que já não tem o mundo de seus critérios, a atmosfera de seus valôres, e fala no deserto como nenhum profeta com tanta violência falou. Foi excessivo no modo de

perseguir os vícios e de anatematizar os erros; não mostrou em tempo oportuno a docilidade diante dos resultados que lograva atingir, a obediência diante das autoridades, e a paciência diante do medonho espetáculo que Roma proporcionava; não demonstrou nos dias de ação o desprendimento que é a fôrça máxima dos santos. Ao Papa Alexandre VI, que lhe oferecia o chapéu de cardeal, respondeu com uma recusa violenta; preferia o chapéu vermelho do sangue.

Teve-o. E foi então, nos dias da paixão, no caminho da cruz, que revelou tôda a grandeza e tôda a pureza de sua alma, agora desprendida e obediente. "Fechado num cárcere estreito do Palácio da Senhoria, deitado no chão, sem palha nem luz, os pés no cepo, as mãos acorrentadas, com o braço esquerdo quebrado pela tortura, não odiando ninguém, não maldizendo ninguém, mantendo tôda a magnanimidade, tôda a bondade, tôda a fé, a ponto de comover o carcereiro e a filha, e de achar fôrças para encaminhá-los na vida da perfeição cristã, Frei Jerônimo teve ainda a fôrça de escrever, quase sem se interromper, entre 26 de abril e 8 de maio de 1498, o grito delirante e sublime de seu *Miserere*, e de dar às palavras do salmista, que a voz da Liturgia desde quinze séculos repetira, um eco de tão pungente beleza, um acento tão direto, uma candura tão absoluta, que hão de repercutir através dos séculos como uma das mais puras e comoventes súplicas cristãs."

É Charles Journet, no prefácio da apresentação da *Dernière Méditation,* Fr. Jerôme Savonarola, Egloff, Paris, 1943, quem nos desvenda os sinais que levaram São Felipe Néri a desenhar, por conta própria, uma auréola de santidade no retrato de Fr. Jerônimo que tinha em sua cela. No dia 23 de Maio, foi supliciado. Subi uao cadafalso recitando o Símbolo dos Apóstolos. E quando lhe arrancaram o hábito dominicano, pediu para tê-lo nas mãos uma última vez, e disse: "Ó Santo hábito que tanto desejei! Tu me fôste dado pela graça de Deus, e eu te conservei até agora imaculado! Queria conservar-te nesta hora, mas me fôste arrancado."

Calava-se a Idade Média. E uma semana depois, na cidade de Florença já esquecida de Savonarola, iniciava-se na vida pública um jovem chamado Nicolau Maquiavel, muito mais atento às minudências do mundo do que as excelências das promessas de Deus; e por isso há de ser chamado precursor do "realismo" político de tôdas as épocas.

Medíocre foi sua vida, medíocre sua carreira, e mais medíocre do que tudo, se é permitido tal superlativo, é a visão que

Nicolau Maquiavel tem dos homens e da vida. Possuía essa sagacidade pessimista dos grandes superficiais e dos grandes meticulosos, e julgava perceber o fundo das almas, o mistério das consciências, o enigma do homem quando apenas percebia, com secreto agrado, a lepra exterior...

> NICOLAU MAQUIAVEL: "Discute-se se é melhor para o Príncipe ser amado ou temido. Respondo que seriam boas uma e outra coisa, mas como dificilmente andam juntas, é muito mais seguro ser temido do que amado, se devemos tomar uma só das duas coisas. Porque, de todos os homens, podemos dizer que são ingratos, instáveis, dissimulados, inimigos do perigo, ávidos do ganho... os homens mais depressa lesam os que amam do que aquêles que os intimidam, porque o amor se mantém por laços de obrigações que os homens, por serem maus, romperão logo que se ofereça alguma oportunidade vantajosa; mas o temor se mantém pelo mêdo do castigo que nunca se afasta." (*Le Prince,* Ed. Cluny, 1938, pág. 105.)

Seria talvez injusto, e certamente pouco exato, apresentar Maquiavel como uma alma subornada, posta ao serviço dos príncipes e preocupado em agradá-los. Não é tanto o Príncipe Lourenço ou César que mais o interessa; é antes o Principado; diríamos até, apesar de todo o seu brutal "realismo", é antes a Idéia do Principado. E não seria outra a explicação do fascínio que essa obra, filosòficamente medíocre, exerceu sôbre Hegel, e através dêle sôbre Lenine e Mussolini.

Não cabendo neste capítulo o estudo mais apurado das idéias políticas de Maquiavel, contentamo-nos em apontar o aspecto que mais especialmente nos interessa. Maquiavel, pela fôrça de seus postulados, apresenta a relação governante-governado como despojada de qualquer nota amistosa, a não ser que, por tal coisa, se entenda um acôrdo episódico em vista de algum proveito. E assim se tem o exercício da autoridade dissociado da boa vontade e do amor, que até são vistos como fatôres de desagregação e de anarquia, ou dissolventes da ordem pública.

> MAQUIAVEL: "Quando um Príncipe conduz um exército, comandando uma multidão de soldados, não deve se aborrecer com a qualificação de cruel, porque sem êsse nome

não há exército unido e pronto para as operações de guerra." (*Op. cit.* pág. 106.)

E aí está o exercício da autoridade agora necessàriamente associado à crueldade, sob o pretexto da disciplina e do estado de guerra; com mais um passo, nos regimes revolucionários que pretendem realizar grandes operações sociais, teremos chefes que não se aborrecerão com escrúpulos dessa natureza, e que encarrarão a crueldade como uma virtude de líder.

Será preciso lembrar que os tempos modernos produziram também abundantes exemplos do extremo oposto, isto é, do regime que vê na tolerância a mais pura forma de amor, e que vê nas punições, mesmos justas, sinais de desamor? Mais adiante volveremos a considerar êsse fenômeno da tolerância e da moleza vistas como virtudes; neste capítulo gravemos êste primeiro exemplo de doutrinação da inimizade."

Thomas Hobbes e o Leviatã.

3. No século seguinte, com Thomas Hobbes, ganha maior nitidez a doutrinação da essencial inimizade humana. Na obra de Maquiavel essa idéia se apresenta envolvida na trama da conquista, e da mantença do poder, parecendo ser mais uma conseqüência da trama política do que uma nota intrínseca da condição humana. Quem lê Maquiavel dificilmente afasta das bordas da imaginação as cenas dramáticas da *Rinascita,* as figuras exaltadas ou depravadas que durante séculos fornecerão matéria aos ficcionistas e aos detratores do Papado e da Igreja. Ao contrário, Hobbes nos comunica sua filosofia com a placidez de um professor de geometria, e a ninguém ocorre, lendo as páginas do *Leviatã,* pensar na cabeça cortada de Carlos I, ou na restauração da monarquia inglêsa.

Thomas Hobbes estudou quatorze anos na Universidade de Oxford, e foi nesse ambiente saturado de nominalismo que formou e consolidou o esqueleto de sua filosofia; mais tarde conhece a obra de Descartes, seu contemporâneo, tornando-se mais cartesiano do que o próprio Descartes, na direção do mecaniscismo, e na decantação do nominalismo. Descobre então o monstro que só um nominalista pode conceber, dizemos mal, pode descrever ou mencionar: um ser essencialmente inimigo de si mesmo, ou um ser em cuja natureza esteja incluído um fator

contrário. Como não existe, para o nominalista, uma natureza humana no sentido de essência comum, real, existente em cada ser humano particularizado, êle não dirá que "o homem é inimigo do homem", como quem diz que isto constitui uma nota essencial de nossa natureza; mas dirá que "o homem é inimigo do homem" como quem diz que isto constitui uma nota geral da condição humana. Seria mais correto dizer "os homens se comportam como inimigos dos homens", mas o caso é que mesmo após quatorze anos de Oxford, no século XVI, o homem continua a pensar com idéias abstratas e continua a lidar com essências. Thomas Hobbes deixou gravado seu pensamento na expressão famosa: *"Homo homini lupus."*

Pode-se dizer que Thomas Hobbes é o primeiro pensador vigoroso que exprime, que explicita o pensamento comum que já constitui a atmosfera cultural da nova civilização. A moral do egoísmo se desenvolve tranqüila e serenamente:

> THOMAS HOBBES: "No estado de natureza (isto é, no estado anterior à organização política) é permitido a cada um fazer o que lhe agradar. Nada do que o homem pode fazer é injusto em si. Se uma pessoa prejudica outra, não existindo entre elas nenhum pacto, pode-se dizer que causou algum dano, mas não que lhe fêz uma injustiça. Com efeito, se a pessoa lesada tem a idéia de exigir uma reparação, a outra lhe dirá: *"Que queres de mim? Por que deveria eu cuidar de teu interêsse em vez de cuidar do meu?"* E eu (J. Hobbes) não saberia o que responder." (*De la Nature Humaine,* ch. IX; cf. Fouillée, Extraits de Grandes Philosophes, pág. 186.)

Se o leitor guardou na memória a resposta que Caim deu a Javé, talvez reconheça a sua ressonância nestas interrogações a que o próprio autor não sabe responder: Que queres de mim? Porque diacho devo cuidar de teu interêsse e não do meu? E o que aperta o coração, já deixando entrever a que desatinos se entregarão os habitantes dessa Civilização, é o tom científico do filósofo, que enuncia o molecular egoísmo humano como mais tarde um pouco Lavoisier enunciará a descoberta do oxigênio do ar. O homem, tomado em seu ser, e anteriormente à organização política da sociedade, é essencialmente egoísta. De onde resulta a impossibilidade se separar a moral da condição política; ou melhor, de onde resulta a

subordinação da moral à política num primeiro tempo, e depois o absolutismo amoral da política no segundo tempo.

É no seu *magnum opus* que Thomas Hobbes volta a desenvolver metòdicamente a sua doutrina da essencial inimizade entre os homens, e o ponto de partida é o da *igualdade.*

> THOMÁS HOBBES: "A natureza fêz os homens tão iguais nas faculdades da mente e do corpo que, embora se encontre às vêzes um homem excepcionalmente forte, ou excepcionalmente arguto, não bastam essas diferenças, quando todos se juntam, para que um dêsses homens possa reclamar benefícios que os outros não alcançariam (...) Dessa igualdade de aptidão se origina uma igualdade de esperança de atingimento dos fins. Por conseguinte, se cada dois homens desejarem a mesma coisa, que ambos não podem fruir, êles se tornarão inimigos, e na tendência de sua própria conservação (...) cada um quererá destruir ou subjugar o outro." (*Leviatã,* cap. XIII.)

Torna-se então imperativa a organização de um poder comum que mantenha a coesão dessas moléculas humanas, naturalmente inclinadas à anarquia, à querela, a inimizade e à guerra.

> THOMAS HOBBES: "É então manifesto que, durante o tempo em que permanecerem sem essa fôrça comum destinada a mantê-los intimidados, os homens estarão nessa condição chamada *guerra;* e nessa guerra cada homem estará contra cada homem." *(Op. cit.* cap. XIII.)

A expressão usada pelo autor, para designar "o poder comum destinado a manter os homens intimidados", é o seguinte: *"a common power to keep them in awe."* E essa fórmula *"to keep them in awe",* no texto subseqüente, reaparece muitas vêzes parecendo que nela o autor encontra um especial prazer. No cap. XVII, relativo ao *Commonwealth,* reaparecem diversas vêzes o têrmo e a idéia. A organização do *Commonwealth* se destina a preservar o homem da miserável condição natural "when there is no visible power to keep them is awe." É impossível conceber uma grande multidão de homens obedientes aos preceitos de justiça, sem "a comnion power to keep them in awe". O acôrdo de convivência dos irracionais é

natural; o homem é o do pacto (Covenant) que é artificial. E para manter êsse pacto precisamos "a common power to keep them is awe".

Onde estará o êrro dessa filosofia? Em cada proposição. E onde estará o acêrto? Em cada proposição. Temos aqui um belo exemplo do que poderíamos chamar um compêndio de meias-verdades; e não há mais funesto tipo de êrro do que êsse que só vê um lado das coisas. A nossa pobre humanidade, vista sob êsse ângulo, mostra misérias verdadeiras, pecados verdadeiros, vícios verdadeiros — mas não mostra a inteira face de nossa natureza que, se é capaz de assassinar, é também capaz de salvar a vida do outro com risco da própria, se é capaz de roubar, é também capaz de repartir e de dar, e se é capaz de inimizades por causa de um pedaço de pão, é capaz também de amor e de amizade em tôrno de um pedaço de pão. Porque será que parece mais sábio, mais arguto, mais perspicaz o que enumera os vícios do homem; e parece mais tolo, mais iludido, mais rombudo o que afirma a existência da generosidade?

Cremos que a explicação dêsse processo reside no secreto desejo de livrar o homem dos incômodos de sua humanidade: o senso moral, a imputabilidade, os deveres em relação a Deus e ao próximo. O objetivo do libelo traçado por Maquiavel e continuado por Hobbes não visa pròpriamente a desmoralizar o homem, ou a demonstrar que o homem é mau; visa *des*-moralizar, isto é, tirar o homem do mundo moral, para colocá-lo depois numa espécie de Aparelho de Conviver. Dizem que Hobbes é um pregador do absolutismo que ganhará corpo e vigor nos séculos seguintes. A nós nos parece que esta observação se aplica melhor a Maquiavel. De Thomas Hobbes preferiríamos dizer que prenuncia os monstros, os leviatãs que surgirão no crepúsculo dessa Civilização. Hobbes não é um absolutista, é um totalitário prematuro.

Analisemos agora o raciocínio encaminhado a partir da Igualdade: "os homens são iguais; e sendo iguais desejarão as mesmas coisas; mas essas coisas não podem ser possuídas ao mesmo tempo por todos, e às vêzes nem por dois. . ." Salta aos olhos que o filósofo inglês está restringindo brutalmente os desejos humanos às coisas sensíveis submetidas à quantidade; por onde se vê que a igualdade tomada como ponto de partida é também *igualdade exterior*, do homem sensível, ou do homem polarizado, mesmo em seu espírito, pelas coisas exteriores. É portanto falsa (por ser parcial) a igualdade; e falsa a convergência de desejos sôbre os mesmos bens indivisíveis. Partindo

da verdadeira igualdade, e da consciência viva da "imagem e semelhança de Deus", chegamos a outros quadros que, ainda que menos freqüentes ou menos visíveis, são mais verdadeiros, sim, mais verdadeiros por possuirem densidade ontológica maior, e por irradiarem um campo de gravitação de insondável riqueza.

É terrível a tranqüilidade catedrática com que êsse fleumático filósofo desfigura a humanidade, para devolver-lhe um simulacro de moral vinda de fora para dentro, do arcabouço político para a miserável e sórdida unidade biológica, agora batizada por imersão no cimento do Leviatã. Essa idéia de dar ao homem um valor tirado da estrutura social, e de dispensar as virtudes, o aperfeiçoamento do homem interior conhecerá um enorme favor público, porque vem de uma espécie de desejo de fuga, ou de nostalgia da cinza. Êsse é o paradoxo da moral do amor-próprio, e do orgulho: voltando as costas à verdadeira grandeza que Deus nos dá pelas raízes da humildade, o orgulhoso se degrada e se diminui com arrogância!

Nada ilustra melhor essa filosofia que insere o homem numa estrutura estatal do que a figura que aparecia na capa da 1.ª edição do Leviatã, e que devia ser horrorosa: um gigante cujo corpo era feito de milhares de homenzinhos comprimidos e mantidos naquela tal "common power to keep *them* in awe." Curiosa e insistente maneira de designar os homens: *them!!*

E aqui, ainda que não possuíssemos os dados que a história nos proporciona, já poderíamos adivinhar quão difícil será a *anábasis* dessa civilização que desloca para as coisas exteriores a glória do homem, e que substituirá o desejo de perfeição e de ascênsão, pelo de um Progresso movido a vapor e a eletricidade.

"Private vices public benefits."

4. Entre a sombria doutrina de Hobbes e o *enlightment* com seus otimismos, surge como intermediária a figura irônica de um Bernard de Mandeville, com sua *Fábula das Abelhas*, e o mais expressivo subtítulo: *Private vices made public benefits.* Como Hobbes, Bernard Mandeville professa a mais dura e cínica moral do egoísmo e do interêsse. O egoísmo está para o homem, como o campo de gravitação para as massas, diria êle se nascêsse depois de Newton. Os chamados atos bons, filantrópicos e generosos são invenções dos artistas e dos filósofos, baseados em falsas interpretações

das figuras produzidas pelo egoísmo. A fábula conta a história de uma colméia que ia de vento em popa, com suas diligentes abelhas trabalhando cada uma segundo suas habilitações, e segundo seu interêsse. Abundavam a cêra e o mel, e a colmeia era feliz a seu modo. Ora, certo dia bate às portas da Cidade das Abelhas um Zangão inspirado, pregador de virtudes morais, de ideais filantrópicos, de preceitos de justiça e amor. Começou a pregar, e começou a desordem a se infiltrar na colmeia. Na continuação dos dias cresceu a discórdia, amotinaram-se as operárias, entram em guerra os zangões e a Rainha foi assassinada; e ao cabo de algum tempo a colmeia apresentava o calamitoso aspecto da ruína e da miséria...

E aqui estamos nós novamente diante de um bom exemplo de falsidade feita de meias-verdades. Não é difícil imaginar mil cenas e episódios que dêem razão a Mandeville: nenhum dêles entretanto provará sua tese. Cremos até que nossos dias são mais abundantes do que o século XVII em exemplos de perturbação da ordem pública por pregadores que anunciam a concórdia entre os homens, ou denunciam as injustiças praticadas nas colmeias. Temos século e meio de socialismo, e temos as esquerdas católicas, os demagogos, os sentimentais, os espertalhões que inventaram uma nova maneira de explorar o pobre — tudo isto somado dá uma integral de despropósito e de impostura que parece dar razão a Mandeville. Na verdade, porém, tôdas essas coisas provam a impossibilidade de estruturar o trabalho humano na base do essencial egoísmo. Os crimes, os abusos, os disparates incríveis de que a história está cheia, os absurdos e até as perversidades espantosas provam que existe o amor, o heroísmo e a santidade — ou pelo menos provam que o homem não pode ser tão tranqüilamente comparado a uma molécula que só tem de seu a massa e o campo de gravitação.

Devemos, entretanto, notar uma diferença, ou até uma oposição, da doutrina de Mandeville em relação à de Hobbes. Para êste, o egoísmo era fôrça anárquica que devia ser mantida prêsa no corpo de Leviatã, do qual emanava a fôrça e a seiva moral para cada homúnculo; para Mandeville, é o próprio egoísmo apenas policiado, que dará vigor e eficácia ao corpo social: "private vices made public benefits."

Essa perspectiva, menos sombria, abre-se para o utilitarismo, e para o economismo otimista do *Enlightment* e da *Sociedade Liberal*. Durante quase dois séculos o mundo ocidental acreditará piamente na virtude equilibradora do egoísmo,

porque durante êsse período a Ciência e a Técnica progrediram prodigiosamente.

A economia clássica, e o "laissez faire".

5. A filosofia do egoísmo vai encontrar terra apropriada no campo da economia. Se o homem é essencialmente egoísta, será essencialmente econômico. A figura do *Homo Sapiens* definido pela racionalidade dará lugar à do *Homo aeconomicus* definido pela produção de riqueza. Muita gente pensa, um pouco ingênuamente, que essa concepção foi inventada em tôdas as suas peças pelo gênio de Karl Marx. Na verdade ela é um produto do século XVIII; ou melhor é um produto típico da Renascença e da Reforma desabrochando no século XVIII. Outra coisa que muita gente pensa errôneamente é que foi o industrialismo e a maquinaria que produziram a concepção do homem-máquina, e do liberalismo econômico. Na verdade, antes de se tornar pùblicamente aproveitável a máquina a vapor inventada por Denis Papin, já Lamettrie havia publicado o *Homme Machine,* inspirado na metade de Descartes que considera os animais como puras máquinas; e já começava a amadurecer na mente dos economistas a idéia de que a Máquina-Homem era uma máquina de produção econômica, e não simplesmente uma mecânica vadia e lírica como seriam os cães e os gatos para Descartes.

Foi nos meados do século XVIII, o mais absurdo e racionalista dos séculos, que a Economia tornou-se um assunto de salão. "Em tôrno de 1750, dizia Voltaire, Paris cansou-se de versos, de tragédias, comédias, romances, óperas, histórias românticas, discussões morais ainda mais românticas, discussões em tôrno de encantamentos e magnetismos — e passou a discutir sôbre o trigo."

E foi por ésta altura do século que apareceu Adam Smith, primeiro como autor de um livro intitulado *Theory of moral sentiment,* do mais ingênuo empirismo, onde sustentava que tôda a base da moral era a *simpatia,* ou comunicação de nossas emoções aos outros; e depois, em 1776, como autor de *The Wealth of Nations,* que muitos chamam a Bíblia de economia clássica. Foi realmente Adam Smith quem pela primeira vez deu estrutura científica à experiência econômica do ocidente, e que teve o mérito de enunciar algumas teorias que até hoje permanecem de pé. Uma dessas é a que faz do *trabalho* a causa principal da riqueza e do valor. Em contraste com e mentalidade mercanti-

lista, que via a riqueza no ouro e na prata, e que não incluía o *trabalho* produtor entre os meios de enriquecer, temos agora em Adam Smith, pela primeira vez, uma teoria de valor baseada no trabalho. Na lógica dessa teoria emerge a noção de produtividade, e conseqüentemente a idéia de divisão do trabalho, ou de racionalização de produção em grande escala. E daí temos duas outras conseqüências cujo valor moral, ou cujas repercussões históricas, dependerão da clave, do tom, em que são colocadas. Referimo-nos à consideração do homem como fator de produção; tanto para os operários como para os capitalistas; e a consideração do operário como um fator de custo de certo modo entregue às leis de oferta e de procura. Em si mesma, essa estrutura que anunciava e preparava a revolução industrial, e o espantoso progresso técnico, nada tinha de antinatural. O que era antinatural, e envenenou todo o progresso, era a filosofia do egoísmo que andava no ar, e que também funcionava na cabeça do próprio Adam Smith. Eis aqui duas amostras clássicas.

> ADAM SMITH: [A mão invísivel]. "Dirigindo sua indústria de modo a aumentar o valor da produção, êle só visa a seu próprio lucro, e nisto, como em muitos outros casos, está levado por uma mão invisível a produzir um resultado que não estava em sua intenção. E não é mau para a sociedade que não estivesse. Perseguindo seu próprio interêsse freqüentemente êle promove o bem social mais eficazmente do que se o quisesse fazer. Eu nunca ouvi falar dos benefícios causados por aquêles que dizem fazer negócio para o proveito público. (*The Wealth of Nations*, cap. II.)
>
> ....
>
> [Estado Guarda Noturno]. "A afluência dos ricos excita a indignação dos pobres, que muitas vêzes são compelidos pela necessidade e pela inveja a invadir suas propriedades. É sòmente debaixo da proteção do magistrado civil que o proprietário dessa valiosa propriedade, adquirida pelo labor de muitos anos, ou talvez de muitas gerações sucessivas, pode dormir uma noite tranqüilo. Êle está todo o tempo rodeado de inimigos desconhecidos, os quais, embora nunca tenha provocado, jamais poderá apaziguar, e de cuja injustiça só pode ser protegido pelo braço poderoso do magistrado civil contìnuamente pronto para castigá-la." (*The Wealth of Nations*, Book V, cap. I. part. 2.)

Nessas amostras clássicas evidencia-se o espírito que anima aquela estrutura econômica nascente, e entende-se um pouco melhor o rol de trágicas conseqüências que até hoje torturam a humanidade. O progresso industrial e técnico vai-se operar numa sociedade, numa Civilização envenenada pelo espírito de inimizade. Nos tópicos anteriores a inimizade era o fio com que tece a política; agora é no trabalho produtivo, e na conquista do bem-estar, que a inimizade se instala como matéria-prima. O que chega a ser cômico no texto acima, tamanha é a defasagem dos séculos, é a tranqüilidade com que o bom Adam Smith, moralista dos bons sentimentos, diz que o proprietário rico está rodeado de inimigos, cuja injustiça só não realiza seus sinistros intentos por causa do braço armado do Govêrno, estendido sôbre a rica propriedade e pronta para punir!

Entende-se melhor, depois dessa leitura, a reação oposta dos que vão descobrir que todo o mal está no direito de propriedade. O disparate invoca o disparate. O absurdo gera o absurdo. O êrro segrega o êrro oposto.

Agrava-se a situação com mais um fator que ainda não mencionáramos: o naturismo otimista. Muito antes das teorias edênicas do detestável Jean-Jacques Rousseau, surgira no século XVIII a moda do otimismo, a moda do naturismo e a moda do conúbio dêsses dois fatôres. Foi nos princípios do século XVIII que surgiu a filosofia e o vocábulo "otimismo". O mundo não é absolutamente perfeito porque só Deus é perfeito; mas a harmonia do Universo mostra que Deus criou o melhor dos mundos. A atmosfera cultural que dia a dia se afirmava com maior domínio sôbre os elementos, e que se compunha de espírito racionalista, calculador e utilitário, precisava do azul otimismo para aumentar a firmeza dos passos. Estamos no século das luzes, das idéias claras, das medidas dos meridianos e do pêso da Terra. Raciocinar é calcular, dizia Hobbes. O homem, que nós sabemos feito de contradições, não podia caminhar na direção do mais cinzento dos ideais sem inventar algum azul. Inventaram o *otimismo*. Voltaire foi um de seus apóstolos, mas depois do terremoto de Lisboa em 1755, tornou-se um dos primeiros apóstatas. Em *Candide,* Cacambo pergunta o que é o otimismo:

— Hélas, dit Candide, c'est la rage de soutenir que tout est bien quand tout est mal.

Quanto ao naturismo, já vimos que vem das primeiras nascentes da nova Civilização. No século XVI o naturismo,

manifestado no hedonismo e no mito do Eldorado, como também no modo de enriquecer pela descoberta de tesouros, tinha certa feição rústica e ingênua. No século XVIII toma feição pedante e sofisticada. Antes de Rousseau colocar o seu *Emile* em contato com a natureza, já surgira no domínio econômico a idéia de relaxar as intervenções normativas, deixando o econômico entregue ao seu natural determinismo. Parece que uma das primeiras vozes foi a de Pierre de Boisquillebert (1646-1714), autor do *Détail de la France,* onde ensinava a doutrina da livre concorrência.

Da economia, o *slogan "Qu'on laisse faire la nature"* passou para a educação. Reagindo contra alguns, ou muitos defeitos da educação normativa clássica, Pestalozzi e principalmente Rousseau difundem o lema da naturalidade em tudo, e a teoria do mestre ausente. Vale a pena lembrar aqui a doutrina tomista da religião mestre-aluno, e os erros que a ela se opõem, para que o leitor sinta o mecanismo oscilante do êrro, e sua dialética. Seguindo aquêle mestre, dizemos que o educador é "um agente ministerial secundário" mas indispensável; e dizemos que o primeiro e principal agente educador está nas energias espirituais do próprio educando. (Ver *L'Éducation à la Croisée des Chemins,* cap. II, J. Maritain.) O próprio educando é por assim dizer o principal educador de si mesmo; assim como são as resistências orgânicas o principal fator de recuperação da saúde. A atividade do educador se parece com a atividade do médico, é uma *ars cooperativa naturae;* mas o papel do educador é um pouco mais ativo e interventor do que o do médico porque a educação, entre seus processos, inclui o entrosamento cultural que tem de ser, necessàriamente, transmitido de fora para dentro, e que inclui um forte teor de convencionalismo. O aprendizado das línguas, por exemplo, é ao mesmo tempo a aquisição de um conjunto de sinais artificiais, e a assimilação de um dos hábitos mais profundos, e mais diretamente ligados à vida do espírito. Êsse e outros elementos formadores do homem tornam indispensável a função do mestre; mas não deslocam de sua primordial importância a atividade própria do educando. Os dois erros que se podem cometer são: 1.º o da tirania professoral que tenta fazer da educação uma atividade formadora, plasmadora, mais parecida com a do escultor do que com a do médico; 2.º o do mestre, demissionário e ausente, que pretende "laissez faire la nature".

Com muito boa vontade, e pensando nos resultados detestáveis da educação tirânica ou plasmadora, retomada hoje nos

países totalitários, pode-se dizer que Pestalozzi e Rousseau tiveram o mérito de reabilitar a atividade livre do educando. Quando, porém, se considera com mais atenção o resultado final do exagêro oposto, fica-se na dúvida de qual foi o pior êrro. Se a tirania do ensino é sombria e antipática, o naturismo pedagógico, querendo ser simpático demais, se torna repugnante. Mesmo sem conhecer as múltiplas torpezas praticadas por J.-J. Rousseau, não é muito difícil descobrir que *Emile* é uma obra perversa.

O fato é que, a partir dêsse naturismo otimista, o têrmo "natureza" e seus derivados, no que concerne ao homem, tornar-se-ão desvairadamente ambíguos. O "bom sauvage" será um homem em estado natural, no vocabulário que vem de Hobbes a Rousseau; e o civilizado, o filósofo, por exemplo, será um homem em estado artificial. A sociabilidade, nesse vocabulário, não é uma exigência natural do ser racional; ao contrário, a sociabilidade é um artifício, um constrangimento, ou um contrato convencional.

Nos domínios da economia, o "laissez faire la nature" significará afrouxamento das subordinações do econômico à ordem moral, e até a total entrega do econômico aos seus determinismos. Foi um médico de Luiz XV, François Quesnay (1694-1774) que escreveu *La Physiocratie,* e que iniciou a corrente chamada dos fisiocratas, que se caracterizou pela autonomia completa do econômico. Durante êsse período o *laissez-faire* ganhou enorme difusão, e a expressão *lei natural* passou a designar o determinismo econômico, num sentido diferente, até oposto ao que sempre teve essa expressão na doutrina da Igreja ou na filosofia da Escola. Para um discípulo da Igreja, lei natural tem sentido moral e exige, num de seus imperiosos preceitos, a subordinação do econômico à temperança moral. Assim, a mesma expressão, violada pelos inovadores, presta-se a dois sentidos, e podemos imaginar duas proposições assim:

O *Tomista:* — A atividade econômica deve submeter-se à regulação moral, para obedecer à lei natural.

O *Fisiocrata:* — A atividade econômica não tem de se submeter à regulação moral, mas sòmente à lei natural.

E agora perguntamos: qual é a idéia comum que se esconde atrás dêsses diversos naturismos? Que querem êsses que tanto invocam o *natural?* A resposta é inevitável: êles fogem à razão, fogem à natureza racional *pròpriamente humana,* e puxam o homem para o físico, para o sensível, para o material. E é

nesse ambiente cultural que se processará o enorme progresso técnico.

Vencedores e vencidos.

6. Do ponto de vista dêste capítulo, não nos interessa muito examinar todos os episódios do desenvolvimento técnico e das gloriosas conquistas do homem; mas interessa-nos agudamente, diríamos até dolorosamente, observar a trágica circunstância em que se opera o brusco enriquecimento das nações. Muita gente objetará que essa coincidência do progresso industrial com a envoltória cultural anti-humanística é uma ilusão de nosso espírito prêso demais a um sistema. Julgarão que foi justamente o egoísmo oficializado, o *laissez-faire,* o nominalismo, e demais fatôres, que produziram o progresso científico e técnico. Uma das dificuldades principais dêste estudo em que nos empenhamos reside precisamente no fato de estarmos falando das ambigüidades de nosso tempo, a homens de nosso tempo. Se o leitor é nominalista ou fisiocrata, não com doutrina professada, mas em atos vividos, dificilmente acompanhará nossas considerações e nossas aflições.

Feito êsse reparo voltemos à hipótese otimista de um leitor isento, e tornemos a lamentar a correlação histórica, o surgimento da máquina a vapor e da eletricidade num mundo esquecido de qualquer regra de temperança. A combinação será terrível: a avidez dos mais aptos se transformará em exploração direta e brutal da fraqueza dos humildes. Antes do pecado cometido já a sociedade se armara de abundantes absolvições: "laissez-faire", "mão invisível", "Govêrno guarda-noturno", *"private vices made public benefits",* etc. etc.

Nasce então a apoteose da Civilização Ocidental Moderna: a Cidade Liberal; e nasce em cima das minas inglêsas. E o dinamismo, o metabolismo dêsse monstruoso corpo político se chama *Livre Concorrência.* À primeira vista a Livre Concorrência parece um dado inofensivo, e até estimulante, do Universo econômico; na verdade porém êsse têrmo não designa o que nós chamamos *Livre Emprêsa,* que defendemos enèrgicamente contra o estado totalitário. Designa, ou melhor, designava na brilhante era vitoriana uma economia sem temperança, uma exploração crescente de trabalho humano sem nenhuma regulação de justiça. Viu-se o resultado atroz: o mundo do trabalho, o domínio das atividades produtivas transformou-se em

um campo de batalha. Ou melhor, em um campo de concentração com a mais cruel divisão que pode ser feita entre homens. Não entre ricos e pobres; não entre empregadores e empregados; não entre dirigentes e dirigidos. Tôdas essas divisões são aceitáveis e condignas com a natureza humana. A divisão que se traçou foi outra: vencedores e vencidos.

Sim, vencidos e vencedores: esta foi a forma mais dura e cruel da inimizade vivida, respirada, propagada por três ou quatro séculos de individualismo, isto é, da valorização do homem segundo os critérios do homem exterior. A humanidade inventará muitas divisões inamistosas, tais como as que separam as nações, as raças, as côres, os níveis de riqueza e a classes — a divisão inventada e produzida na Cidade Liberal, no esplendor das grandes conquistas da ciência, é a mais profunda e mais injusta de tôdas porque não tem nenhum daqueles critérios, ou nenhum daqueles pretextos. A separação entre vencidos e vencedores é traçada pela linha da sorte, como se a vida fôsse realmente uma guerra em que cada homem é inimigo de cada homem. Os socialistas dirão mais tarde que há uma "luta de classe" e que há uma linha divisória entre a classe burguesa e a classe operária. Mas no mundo liberal, pollticamente equalizado, êsse fenômeno é mais efeito do que causa. Nos campos de concentração alemães os prisioneiros franceses e inglêses não constituíam classe nenhuma em relação aos oficiais alemães que os comandavam. Esquecida a guerra, ou tomada a causalidade periódica inadequadamente, tem-se a impressão de que a classe é anterior à luta e à inimizade. Em vez de luta de classes seria melhor, e mais eloquente, dizer luta geradora de classes. É verdade que a maioria dos vencidos permanece em situação estável e hereditária, mas não há realmente nenhum impedimento sistemático que separe as camadas da Sociedade Liberal como efetivamente se separavam as classes da Sociedade Medieval — e é essa ausência de impedimento, essa circulação franca dentro do corpo político que torna a luta mais cruel e a escravização mais inadmissível, porque então os vencidos serão pura e simplesmente *vencidos na vida.*

A Dialética.

7. Quando Lutero e Francis Bacon escarneciam o verbalismo da escolástica decadente, que chamavam "dialética medieval", não podiam imaginar, e certamente não quereriam crer que a orgulhosa *via modernorum*

fazia da dialética um de seus *ídolos*. Um século mais tarde Descartes confirma a idéia da superioridade da ciência expressa com símbolos matemáticos sôbre os métodos de inquirição dialéticos.

> DESCARTES: "... para provar que êsse estilo de argumentação não contribui de modo algum para a descoberta da verdade, nós devemos observar que os dialéticos são incapazes de proporcionar qualquer silogismo com uma conclusão verdadeira, a menos que já se tenham assegurado dos elementos outros para construí-la, isto é, a menos que já possuam a verdade deduzida nesse silogismo. Por onde se vê que, não podendo produzir nada de nôvo, a Dialética não tem nenhum valor para quem deseja investigar a verdade das coisas. Seu uso possível se restringe ao ensino, i. e., à explicação dada aos outros das verdades que já possuímos. E assim sendo, deve ser transferida da Filosofia para a Retórica." (*Regras para a direção da mente*, Reg. X.)

Menos ainda que os outros, Descartes suspeitaria que, de certo modo, é no racionalismo de sua obra, no idealismo angélico de sua filosofia, que estão os cromossomos da nova Dialética, que séculos mais tarde encherá o mundo, não de controvérsias e *quodlibets*, que necessitam algum oxigênio de liberdade, mas de frases, de *slogans*, de fórmulas mais mágicas do que intelectuais. Mas antes de prosseguirmos devemos tentar um enquadramento de conceitos, uma definição, ou pelo menos as duas ou três definições propostas pelos filósofos ao longo dessa discussão que poderíamos chamar a dialética da dialética.

Na era clássica temos Sócrates (interpretado por Platão), Aristóteles e os sofistas. Cada qual com sua concepção a respeito da dialética. Para o primeiro a dialética era a sublime ascensão, a escada que leva ao céu das essências e dos princípios. Um texto característico é o que se encontra na *República:*

> SÓCRATES: "... assim como a vista começa por olhar os sêres vivos, depois os astros, e finalmente o Sol; assim tam-

bém, quando o homem, por meio da dialética, sem nenhuma ajuda dos sentidos, mas só pela razão, quer atingir a essência do bem, chegará ao têrmo do inteligível, como há pouco chegara ao têrmo do sensível. E é isso que chamo a marcha da dialética. Lembra-te, Glaucon, do homem da caverna: sua libertação das cadeias, sua conversão das sombras para as figuras artificiais e a claridade que as projeta, sua subida do subterrâneo para o Sol, e lá, a impotência em que ainda se acha de olhar os animais, as plantas e a luz do Sol, que o obriga a contemplar nas águas suas imagens divinas e as sombras dos sêres reais, mas não mais as sombras projetadas por uma luz que, comparada à do Sol, não passa de uma imagem — eis precisamente os efeitos do estudo das ciências que acabamos de percorrer: ela eleva a parte mais nobre da alma até a contemplação do mais excelente de todos os sêres, como há pouco vimos o mais penetrante dos órgãos do corpo se elevar à contemplação do que há de mais luminoso no mundo material e visível. (...) O método dialético é pois o único que rejeitando as hipóteses, se eleva até o próprio princípio para estabelecer sòlidamente as suas convicções." (*Platão, República, Livro VII*, 532 a 533.)

Em muitas outras passagens Platão retoma o elogio da dialética que chega a colocar no vértice de tôda a sabedoria. Muito menos entusiasta. Aristóteles em vários pontos de sua obra (*Retórica, Primeiros e Segundos Analíticos, Tópicos,* etc.) define a dialética como a disciplina lógica que parte de opiniões geralmente aceitas, e não de princípios, e que procede por aproximação e não por demonstração. Em *Refutações Sofísticas* (II, S) acrescenta uma nota que parece específica dêsse tipo de argumentação: a contradição ou contestação de uma tese. Dêsse caráter pouco demonstrativo e dessa nota provocante de negatividade ou disputa, tira à dialética uma virtuosidade que será a sua corrupção. Os sofistas a empregam para dar uma ilusão de progresso do pensamento, ou para confundir o pensamento dos outros. Daí, apesar de Sócrates, e Platão, uma certa ressonância pejorativa que secularmente acompanha o têrmo, e o fato de estar a dialética exposta a tôdas as sátiras.

Comentando Aristóteles, Santo Tomás toma posição igual à do estagirista:

SANTO TOMÁS: "O dialético, como o metafísico, considera tôdas as coisas; e isto não poderia fazer se não considerasse as coisas segundo a unidade que lhe convém...
Ora, tôdas as coisas só convêm no *ser*. Torna-se então manifesto que a matéria da dialética é o ser, *ens, et ea quae sunt entis*, que é também o objeto da metafísica: de sorte que o filósofo, o dialético e o sofista consideram a mesma coisa, o *ser*" (...) "A consideração do filósofo tem uma potência superior à do dialético porque o filósofo, a respeito de tôdas as coisas envolvidas no ser, procede demonstrativamente, e é por isso que possui *ciência* ou *saber* ..., enquanto o dialético, procedendo por vias de probabilidade, não atinge o saber *(non facit scientiam)* mas sòmente opinião. Isto assim é porque o ser é duplo: desdobra-se em ente-de-razão e ente real ou ente-de-natureza; e o ente de razão [isto é, o ente que não pode existir fora do espírito] pertence pròpriamente ao domínio da lógica." (*La Metaphys., IV, leit* — 4, ex. Cathala, n.º 573 e seg. citado por J. Maritain in *La Philosophie Morale,* Gallimard, 1960, pág. 165.)

Poderemos dizer que os tomistas diminuem demais o papel da dialética, e até diríamos demais em relação ao próprio Santo Tomás? — É o que parece se depreender do artigo do P. Isaac, intitulado *La Notion de La Dialectique chez Saint Thomas (Revue des Sciences philosophiques et théologiques,* 1950, págs. 481-506) escrito para refutar e corrigir um artigo de P. Fessard e citado pelo mesmo. (De *l'Actualité Historique,* Gaston Fessard, Desclée, 1960, pág. 15 e seg.)

P. ISAAC: "A dialética não é outra coisa, para Santo Tomás, senão a ciência lógica dos métodos inventivos... e é ao dialético, como tal, que compete, não sòmente estabelecer cientìficamente as regras que nos devem guiar em nossas *démarches* inventivas, mas ainda exercer pràticamente a arte de descoberta, *e isto em todos os domínios:* "Em matéria especulativa só há uma dialética, a qual compete tudo indagar; as ciências demonstrativas que são judicativas, ao contrário se diversificam segundo seus objetos" (Iª, IIªᵉ, q. 57, a. 6 ad 3.)

Sem pretendermos de modo algum trazer uma última palavra nessa discussão dos mais sábios, podemos assinalar nessa disciplina lógica da controvérsia, que é a dialética, duas notas que gregos e troianos, antigos e modernos, não contestarão: 1.ª a nota da negatividade, ou da contrariedade que é inerente à *démarche* dialética, que é um *sopesar* os *prós* e os *contras*, um examinar o *sim* e o *não*, pondo o vigor do processo na negativa que exclui, e que assim se torna uma fortíssima afirmativa; 2.ª a nota de progresso, dinamismo ou marcha, que bem representa a discursiva conquista de conhecimentos que caracteriza as ciências em que o progresso é mais extensivo do que intensivo. Além disso é preciso lembrar que *opinião* tem para Aristóteles e Santo Tomás um sentido diferente do que possui hoje no vocabulário do liberalismo subjetivista. Opinião, hoje, é o meu modo de ver as coisas. A palavra sugere, em suas ressonâncias, mais a idéia de um direito meu de pensar, falar e escrever, do que de um atingimento imperfeito mas polarizado pelo desejo da verdade. Para os antigos, *opinião* diferia da certeza pela falta de evidência ou de cabal demonstração, e limitava-se a um "assentimento com temor do êrro". Posta a coisa nesses têrmos, vemos que um diagnóstico médico é uma *opinião*, e que uma teoria cosmogênica não passa de uma engenhosa orquestração de opiniões. E se assim é, o domínio da disciplina lógica da controvérsia nos aparece maior e mais importante do que à primeira vista parecia. E *em todos os domínios*, como diz o P. Isaac, a investigação, a procura inventiva, o trabalho criador, se vale dessa controvérsia que estabelece entre os diversos dados que encontrou pelo caminho. A via da invenção e da descoberta, se é estruturalmente silogística tôdas as vêzes que consegue amarrações entre elementos que formam um conjunto positivo de conquista, é também estruturalmente dialética pela fôrça que põe nas negativas, sem a qual o pensamento não caminhará. Muitas vêzes a negativa define melhor uma coisa do que as notas positivas remotas demais, ou vagas demais. Outras vêzes, ao contrário, a prova negativa é muito mais difícil do que a positiva.

Tôdas essas considerações tendem a dilatar o campo da dialética e a aumentar o seu valor como disciplina lógica da controvérsia, ou da dúvida. Contra Descartes, pensamos que a dialética pode nos abrir caminhos de descobertas, e não apenas transmitir aos outros a verdade que já posssuímos. Se a consideração do sim e do não, como quem sopesa, não leva a demonstração cabal, não se segue que a dialética não tenha

papel nenhum na elaboração pròpriamente demonstrativa. Tomemos como exemplo um teorema matemático cuja demonstração perseguimos. Será um êrro muito cartesiano julgar que essa perseguição terá um caráter dedutivo e perfeitamente demonstrativo. A procura da demonstração está longe de ter a continuidade dedutiva, mesmo porque essa continuidade já seria a demonstração. Muitas vêzes não sabemos que caminho seguir, que artíficio adotar, e êsse apalpar, que freqüentemente se reduz a optar entre um sim e um não, tem o caráter de marcha dialética. No caso da demonstração bem sucedida a função dialética desemboca na argumentação demonstrativa, e então, depois de achados os recursos, os artifícios, podemos emendar as partes dedutivas sem necessidade de exibir os liames dialéticos que lembram a miséria, e até o capricho de nossas intuições. Diríamos até exatamente o oposto do que disse Descartes: a dedução bem arrematada é que só serve para transmitir aos outros as verdades que conquistamos graças à intervenção da dialética; mas não podemos perder de vista o valor próprio imenso que tem a verdade demonstrada, em comparação com aquêle outro nível que chamamos *opinião*.

Nesse sentido, podemos dizer que o pensamento de Santo Tomás, sobretudo na *Suma*, nos aparece com nítida configuração dialética. Para efeito didático, mas certamente também para lucro próprio, e encadeamento das questões se processa em forma de debate progressivo, e portanto com as duas notas características da *démarche* dialética: a negatividade, e o dinamismo. Em cada artigo começamos por encontrar os *nãos: videtur quod non...;* e depois temos o *sim* no *sed contra;* e finalmente a conclusão no *respondeo*.

Se definimos a dialética como disciplina lógica da controvérsia, arte de levantar objeções ou de contorná-las, não lhe damos foros de *saber;* mas reconhecemos sua presença, como tecido conjuntivo, de todos os domínios do saber. Mas por mais que dilatemos seu campo e seu valor, não realizamos nunca o que o P. Fessar parece conceder: a passagem do domínio lógico para o das coisas exteriores. A negatividade, que é o jato de propulsão da dialética, pertence ao domínio da lógica. Não há coisas negativas, nem há coisas entre si contrárias. Um cão, por mais que persiga os gatos, não se pode dizer que seja o contrário de um gato. O ser é essencialmente positivo, e existencialmente positivo. A noção de antimatéria é tão pueril como a de antipovo, sempre que fôr tomada ontològicamente. Mesmo na ordem moral, onde parece

que a boa e a má ação diferem como o positivo e o negativo, é subjetiva essa relativização porque o mal moral, como o mal físico não é um avêsso do ser, é antes uma privação. E assim sendo não há como passar uma *démarche* dialética da ordem lógica para a ontológica já que ela é um contraponto de proposições, de juízo, e não de coisas.

Nos tempos modernos foi Kant quem começou a realizar o deslocamento da dialética para fora da lógica. À primeira vista não se percebe, mas o extravasamento é manifesto quando se observa que não é apenas na atividade lógica do espírito, mas no ser mesmo do espírito que Kant vê uma estrutura de contradições. É verdade que o autor da *Crítica da Razão Pura* não chega triunfalmente a essa conclusão; ao contrário, atinge-a com certa melancolia.

"Kant se refere à concepção clássica da dialética (lógica da controvérsia). Mas para êle a dialética se torna consubstancial com a atividade da razão. É a única via pela qual os juízos podem ser formulados a respeito das Idéias da Razão, e essa via conduz a antinomias fundamentalmente necessárias e inevitáveis." (J. Maritain, *Philosophie Morale*, pág. 168, em nota ao pé da página.)

Hegel e a dialética das coisas.

8. Quem derruba triunfalmente a barreira que dividia o ser lógico do ser real é Georg Wilhelm Friedrich Hegel, o mais representativo filósofo da Civilização Ocidental Moderna, e o mais genuíno fruto do *Aufklärung*, ao menos sob o ponto de vista adotado neste capítulo. Kant gabava-se de ter feito uma espécie de revolução coperniciana na epistemologia, embora nos pareça imprópria a imagem já que a revolução kantiana coloca o sujeito cognoscente no centro, realizando assim um modêlo que mais sugere o sistema planetário de Ptolomeu do que o de Copérnico.

A revolução hegeliana é mais profunda e radical do que a de seu mestre.

MARITAIN: "Agora [com Hegel] tudo mudou. O idealismo derruba a barreira que dividia o ser lógico do ser real. Agora eis aí a grande descoberta de Hegel, sua pedra filosofal, expressa em linguagem não hegeliana — para tornar o pensamento conceptual coextensivo ao ser real concreto, ou conversível nêle, é o ente de razão, o ser

> lógico que nos dá a ciência da realidade. A dialética se torna *saber,* — e saber absoluto. No primeiro momento (...) ou antes, no momento intemporal do sistema, que é o da Lógica em si mesma, onde o puro Logos [1] ainda não se transvazou em Natureza, para voltar e entrar em si como Espírito, Hegel declara que a lógica é a ciência do real e que ela "se confunde com a metafísica". [2] Seu saber absoluto é, como já foi dito, [3] uma *onto-lógica,* — entendamos: uma ontologia em que o *ôntico* esteja reduzido a êsse ser que é o ente de razão lógico; ou, em outros têrmos, o ser real é concebido sob as espécies do ser lógico e explicado por êle."[4]

Procurando caracterizar a inovação hegeliana, F. S. Thornnard *(Précis d'Histoire de la Philosophie,* pág. 675) diz que "a intuição fundamental de Hegel, fiel ao panteísmo idealista, está em afirmar que tôdas as riquezas de fenômenos e de indivíduos concretos do Universo, incluindo a Humanidade e todos os acontecimentos de sua história, são manifestações *necessárias,* inteligíveis *a priori,* de uma realidade *única:* o Espírito infinito que, sendo de ordem ideal, não pode conter nenhum elemento irracional ou inexplicável de direito. Todo o real diz Hegel, é racional." O princípio fundamental dêsse sistema poderia então ser assim enunciado: "Tudo é inteligível pelo ser que, idêntico em seu fundo com o Espírito ou Idéia infinita, se manifesta no universo concreto graças ao movimento dialético,

---

[1] "A Idéia em si e para si" (*Encyclopédie,* Logique, 18, pág. 41); "A Idéia pura, isto é, a Idéia no elemento abstrato do pensamento". (Ibid, § 19, pág. 43).

[2] "A Lógica se confunde com a Metafísica, a ciência das *coisas* expressas em *idéias* que pretendiam exprimir as *essências* das coisas". Ibid. § 24, pág. 45 — cf. *Philosophie du Droit,* 31, trad. francesa, Paris, Gallimard, 1940, pág. 55.

[3] Jean Hippolite, *Genèse et Structure de la Phenomènologie de l'Esprit,* Paris, Aubier, 1946, pág. 554. — cf. ibid. pág. 562: "Esta Lógica que é o pensamento de si mesmo do Absoluto é portanto uma onto-lógica, ela concilia o Ser (daí seu caráter ôntico) e o Logos (daí seu caráter de lógica); ela é o Ser como Logos e o Logos como Ser."

[4] Assim um "homem morto", dirá por exemplo Hegel, "é um ser privado de conceito, e é por isso que o cadáver apodrece." "Ein todter Mensch ist daher noch eine Existens, aber keine wahrhafte mehr, ein begriffloses Dasein: deswegen verfault der todte Körper." *Philosophie des Rechts,* adição (de Gans segundo o ensino oral do filósofo) ao § 21 (*La Philosophie Morale,* Gallimard, 1960, página 166).

tese, antítese e síntese." E aí temos o panorama da universal controvérsia de todos os sêres e do dinamismo produzido pela intrínseca dialética do ser. Mas essa dialética não tem a miséria e a fragilidade daquela disciplina lógica que, entre o sim e o não, só atinge uma aproximação ou uma teoria com fundamentos hipotéticos. No sistema hegeliano — o mais ousado, mirabolante e insensato sistema produzido pela confluência do Gênio, da Loucura e do Orgulho — a dialética é a própria lei das coisas e do espírito, ou do Espírito e das coisas.

O ponto de partida, que deveria alegrar um realista, é o *ser*. Mas aí começa a colossal relojoaria de tríades dialéticas. O ser puramente abstrato, no terceiro grau de abstração, não tem nenhuma precisão, nenhuma qualidade nem relação. É "aquilo pelo quê" tudo o que é real é real; mas em si mesmo não é nada, uma vez que se identifica com realidades que se excluem. Se é círculo não é quadrado, se é prêto não é branco, se é gato não é cão. Assim, o ser não é ser algum. Pensar no ser, seria pensar no absoluto nada. Mas nosso pensamento não pode se instalar na contradição, e assim, pensar no ser idêntico a tudo é não pensar em coisa alguma: a tese puxa a antítese e o ser se muda em não-ser. Donde conclui Hegel que só a síntese, o *devenir*, é realmente ser. O fundo do Universo não é estático, é dinâmico, e basta esta frase obscuríssima para encantar o homem moderno, sobretudo, quando acrescentarmos que êsse dinamismo de contrariedades se manifestará em dinamismo de conflitos e de lutas.

O curioso aspecto dêsse dinamismo (que assim mesmo em sua esquisitice não desencorajou a descendência hegeliana) é que a natureza dêsse dinamismo é lógica, ou onto-lógica como pretende Jean Hyppolite. A recíproca não se faz de rogada: se tôda a trama do Universo é dialética, tudo é racional e tudo se deduz de tudo. Se quiséssemos traçar uma caricatura do hegelianismo com os poucos traços da moderna sátira, diríamos que, a partir da negatividade do ser abstrato, Hegel deduz, através de uma ideo-montagem de tríades, a côr do cavalo de Napoleão! Ou pelo menos, sem nenhum exagêro, deduz o Estado totalitário e o pangermanismo.

O "ser histórico".

9. Qual será a contribuição que trouxe ao mundo a colosal ideomontagem hegeliana? Gaston Fessard, no livro já citado, e do qual voltaremos para co-

lhêr considerações de uma extraordinária argúcia sôbre o Comunismo e o Nazismo, queixa-se do pouco valor dado à dialética, pelos tomistas, e da ausência quase total do "histórico" na doutrina de Santo Tomás e seus discípulos.

GASTON FESSARD: "Para Santo Tomás como para Aristóteles, não há senão duas regiões do ser: a da *razão* e a da *natureza*, como assuntos de filosofia. Será assim também para o pensamento moderno? Certamente não, já que êsse pensamento, no dizer do P. Isaac, "é inteiramente, ou quase, comandado pela idéia de progresso". Torna-se assim necessário reservar-lhe uma terceira região do ser que seja para êle (pensamento moderno) uma terra de eleição. Como denominá-lo? Como o faz em sua conclusão o próprio P. Isaac: a *história*, o *ser histórico*." (*Op. cit.* pág. 14.)

O autor se deixou arrastar pela própria dialética quando atribui ao P. Isaac o têrmo "ser histórico" que em vão procuraremos na referida conclusão, mas aponta uma passagem de *Dégrés du Savoir,* o mais importante dos livros de Maritain, onde o autor de certo modo se queixa da falta do "histórico" entre os tomistas.

MARITAIN: "Apoiado nas Escrituras, Santo Agóstinho criou a filosofia da história, digamos mais exatamente (pois aqui são necessárias as luzes da fé) a *sabedoria da história*: e o sentimento do irreversível *devenir* histórico, do movimento e do desenvolvimento do mundo no sentido do tempo, é, a nosso ver, uma das jóias preciosas da herança agostiniana. Eis aí todo um domínio que precisamos retomar de Hegel, que devemos reivindicar para a sabedoria cristã. Estimulado pelo espírito de Agostinho, o pensamento tomista se enriquecerá algum dia dessas conjeturas em matéria de exegese da história, indispensáveis às reflexões sôbre a cultura? Parece que o *Discurso sôbre a História Universal* está para ser retomado, e que a continuação mais moderna da *Cidade de Deus* prestaria excelente serviço." (*Op. cit.* 1932, pág. 609.

O autor de *De l'Actualité Historique* invoca também o testemunho de Mons. Journet, sem precisar o texto; pelo que

sabemos, Mons. Journet não concede que o tomismo apresente carência e muito menos que o próprio Santo Tomás demonstre pouca sensibilidade ao "histórico".

CHARLES JOURNET: "Mas acharíamos sem dificuldade, em Santo Tomás, dados indubitáveis de teologia histórica, esforços de uma razão impregnada de fé em vista de explicar em profundidade a marcha do Reino de Deus no tempo; sua constância no curso das diversas etapas; o valor comparativo de cada uma dessas estações em relação à salvação da humanidade; a significação diferente dos recursos da graça, a qual é diferentemente apresentada segundo a diversidade dos tempos, etc.

Seria um belo trabalho, que formaria o núcleo de uma autêntica teologia histórica ou positiva, êsse de reunir, coordenar e aprofundar tais textos. Basta-nos aqui essa sugestão e a lembrança, a título de ilustração, quase ao sabor do acaso, de algumas dessas passagens. Elas demonstrarão cabalmente, cremos nós, que nesse plano, que é também o dos Padres, nada é menos verdadeiro do que assegurar que *"a noção de história é estranha ao tomismo"*. (*Introduction à la Théologie*, Desclée, 1947, pág. 182.)

Podemos entretanto convir, sem nenhuma repugnância, que um interêsse maior pela dialética e pela dimensão histórica deve ser estimulado, e deve ser arrebatado do campo hegeliano onde essas coisas se comprometem com um sistema inteiramente inaceitável. O que não podemos convir, como quer o P. Fessard, é que a "história" passe a constituir uma terceira "região" do ser. Em primeiro lugar, e como eliminatória, porque o "histórico" é uma dimensão do homem e não do ser enquanto ser; em segundo lugar porque, mesmo para o "ser homem", não há como incluir o "histórico" como um *tertius* entre o ente de razão e o ente natural já que a dimensão histórica acompanha a divisão.

Cumpre além disso observar que a historicidade não é uma dimensão do homem singular, e sim de certos coletivos dotados de especial orientação e especial dinamismo. Um homem tem vida, cujos episódios podem constituir interessante narração, mas não tem história. Preferiríamos dizer que *está* na história, que vive imerso no grande empreendimento comum. Uma família, uma associação também possuem crônica, crono-

logia, movimento ao longo do tempo, mas *história,* no sentido dado pelo P. Fessard ou por Mons. Journet, não têm. Tornamos a dizer que estas pequenas coletividades *estão* na história, se por história entendemos uma grande obra comum dentro da qual se manifestam as virtualidades da natureza humana. Na experiência ou na realização conjunta de dimensões civilizacionais é que, a nosso ver, se manifesta a historicidade do homem como uma espécie de sociabilidade de quatro dimensões.

Mas ainda devemos incluir uma nota sem a qual o próprio dinamismo civilizacional perde o teor histórico, sobretudo quando o problema é colocado em têrmos teológicos: a orientação, isto é, a dupla idéia de origem e de têrmo, ou o sentido escatológico, sem o qual não há história plena e plenamente humana. Posta a questão nesses têrmos, vemos sem dificuldade que a História Sagrada, incluindo o Antigo Testamento, o Nôvo Testamento, e o curto período de Tradição apostólica, constituem a mais densa das experiências históricas. No seu transcurso houve efetivamente uma construção progressiva, uma sucessão de aquisições irreversíveis que vinham completar um Feito, uma Obra, da qual dependia a sorte de todos os homens. Foi um período intensamente histórico, como outro jamais haverá no mundo; e foi, a rigor, o único período em que houve um real *progresso.* Depois dêsse singular período histórico, em que um só povo edifica o Cristo, ou trabalha para o Advento da cruz, teremos o segundo tempo — o das diversas civilizações que são como os reis magos. Ou vêm procurar o recém-nascido de Belém; ou se perderão em vãs cogitações. Mesmo a História da Igreja, nesse segundo tempo, tem menos densidade de significação histórica do que tinha o período de edificação do Revelado. De certo modo ousamos dizer que a Igreja tem *menos história* do que o povo de Israel: a sucessão apostólica, os Papas, os bispos, os concílios, tudo isso é mais imobilidade do que progresso; mas também será progresso, de tipo humano, para acompanhar como Mãe e Mestra os progressos dos homens. Para unir as duas idéias emprestaremos à Igreja um duplo movimento, circular e linear, de rotação e de translação. Para a vida mística de sua união com o Cristo, a Igreja vive o movimento circular, que para o pseudo-Dionísio era o símbolo da contemplação. Nessa imobilidade circular, símbolo também da atividade lúdica marcada de intemporalidade, a Igreja percorre os mistérios do Verbo Encarnado, começa pelo Advento, vê surgir o Natal, prepara a Páscoa, digere o Pentecostes. No

outro movimento, com que a Igreja acompanha a história dos homens, a sucessão apostólica é menos inovadora do que a sucessão de profetas; a evolução homogênea do dogma menos inovadora do que a edificação do dogma; e a pregação do Evangelho, com o alargamento do Reino de Deus na terra, é menos inovadora do que o golpe de lança com que o centurião tirou a nova Eva do flanco do nôvo Adão adormecido na cruz. Nesse movimento linear com que a Igreja acompanha as civilizações, ela traz consigo a infinita elasticidade de uma presença centrada na cruz de Cristo, traz o ensinamento e o exemplo da contemplação, e é com êsses marcos de imobilidade, ou de eternidade, que ela dá à correria dos homens a orientação escatológica e o sentido histórico. Pode ser que a doutrina de Hegel e seus sucessores nos reanimem o nervo histórico dormente. Será um bom serviço. Mas a impressão penosa que temos, sobretudo depois do fenômeno chamado "progressismo" de que foi acometido o mundo católico nos seus pontos mais irrequietos, é que a grande falta que sentimos hoje é mais de consciência de eternidade do que de consciência do "histórico".

A Dialética Senhor-Escravo

10. Quanto à dialética das coisas, transvazamento hegeliano da dialética dos entes lógicos, devemos observar, de início, que se trata de um uso equívoco do têrmo. Há no universo um sem número de *pares* de coisas, ora armados em têrmo de evidente e irredutível antagonismo, ora postos em têrmos de aparente antagonismo que pede solução numa forma de complementariedade. Há coisas, fôrças, elementos, princípios, que se contrapõem ou que se compõem. Tomemos um exemplo físico: há duas entidades físicas de comportamento aparentemente antagônico, a elasticidade e a inércia. Compondo-as convenientemente formamos um vibrador cuja oscilação poderia ser vista como a dialética massa-elasticidade. Passando para as similares elétricos temos na capacidade e na indutância dois comportamentos opostos que se complementam no circuito ressonante. Já houve quem tentasse explicar todo o universo na base de um dualismo análogo ao dos sexos: haveria um princípio *solar* e um *telurico* a dialogarem ou a disputarem num universo dialético. E até já houve quem levasse êsse dualismo até as divindades que regem o mundo.

Nos problemas do homem, por causa de sua compleição, são inúmeros os binômios cujos têrmos parecem excluir-se até

que descubramos que êles querem conjugar-se. Outras vêzes, ao contrário, parecem confundir-se os que efetivamente se excluem. Em linguagem de moderna cibernética diríamos que o universo é mais fàcilmente lido ou traduzido com um sistema binário. Tudo é dois. Daí talvez o sucesso da dialética, e o seu aspecto convidativo para a leitura dos fenômenos. Um amigo irritado queixava-se outro dia de uma pessoa, dizendo que era uma dessas que sempre lembram o outro lado da questão! Tudo tem dois lados, e de tudo se pode dizer: Sim, mas... ou não, mas... E por isso tudo parece corresponder a essa disciplina lógica da controvérsia, como se no universo inteiro cada átomo estivesse a debater com outro átomo, e cada estrêla padecesse de um interno conflito. Valeria a pena construir uma filosofia dos conjugados ou uma cosmogonia dos pares. Hegel, e depois dêle Marx, chamaram a atenção para êsse provocante aspecto binômico do universo, mas infelizmente colocaram a descoberta na pauta da onto-lógica e da dialética.

Prevenidos do equívoco de tal denominação, podemos ler com enorme proveito, a obra já citada em que o P. Fessard utiliza diversas dialéticas e com elas chega a conclusões preciosíssimas. Uma dessas é a famosa dialética *Senhor-Escravo* formulada por Hegel na *Fenoménologie de l'Esprit* (Aubier, trad. Jean Hyppolite, pág. 161 e seg.). No texto em questão, essa dialética, com o ar mais inofensivo do mundo, exprime "o momento essencial no curso do qual a consciência, ainda absorvida no sensível e nas necessidades orgânicas, se desprende para chegar até a consciência de si e da razão". Mas não é muito difícil adivinhar a fôrça explosiva que ganhará essa dialética se a projetarmos no mundo real, e se a colocarmos nos alicerces da história. É o que Fessard antecipa na admirável análise que faz (*op. cit.*, pág. 142 e seg.).

Suponhamos dois pré-homens que se encontram. Cada um levanta a mão e se torna inimigo mortal do outro. Para Hegel êsse combate pode ter duas saídas, uma ineficaz e outra dinâmica. Se um mata o outro, nenhum progresso, nenhum impulso histórico se observará. Ao contrário, se durante o combate um dêles, tomado de angústia diante da ameaça da morte, prefere a perda da liberdade, e cai de joelhos com gestos suplicantes, o vencedor colherá no espetáculo dos olhos aterrados um sentimento nôvo, uma *consciência de si* que ainda ignorava. Aquêles olhos efetivamente refletem a imagem de sua liberdade, reconhecem o seu poder de vida e de morte. Nessa nova perspec-

tiva a luta termina no *reconhecimento.* Graças a êle o vencedor toma verdadeiramente consciência de si, de seu valor, de sua liberdade. Assim, para capitalizar êsse benefício, êle concede a vida ao vencido, e escraviza-o. Desde então se forma o par Senhor-Escravo. O primeiro, a seus próprios olhos, existe *para si,* enquanto o escravo doravante só existirá *para um outro.*

Neste ponto poderíamos intervir com um instrumento mais forte, que o P. Fessard chama dialética paulina, e que também poderíamos chamar dialética dos dois amôres, para desmontar a *échaufaudage* hegeliana alicerçada naquela profunda meia verdade, que com mais um exemplo ilustra e enriquece a ontologia de inimizades. Mas é melhor adiar a intervenção paulina ou tomista.

Voltemos a Hegel, na boa companhia do P. Fessard. Aquêle ponto em que o vencedor prende o escravo é o primeiro tempo da dialética. Mas se o vencedor quer realmente aproveitar a situação, terá de prolongá-la. Terá de manter e alimentar o escravo. E o melhor meio é o de afrouxar os laços que o prendem para que êle possa trabalhar... Eis o escravo condenado ao trabalho por conta de um senhor. Mas trabalhar é transformar a natureza, é humanizá-la, e ser naturalizado e humanizado por ela — e aqui Marx emenda Hegel. Há entre os dois, entretanto, uma diferença. Para Marx o trabalho é o "fato histórico primeiro", enquanto que, para Hegel, o *trabalho* aparece depois da *luta de morte.* O nazismo, sob êsse ponto de vista, é mais diretamente hegeliano do que o marxismo. Retomemos a marcha da dialética como se ela começasse pelo trabalho, segundo o esquema de Marx. Agora, o trabalho por sua intrínseca virtude vai operar um nôvo semiciclo dialético. O senhor dá ordens e se apodera dos frutos do trabalho do escravo, mas é êsse trabalho servil precisamente, que vai libertar o escravo. O escravo, tendo de trabalhar, entra em luta com a matéria, com a natureza hostil. Vence-a. Torna-se então senhor da natureza vencida, e por ela, senhor de seu antigo senhor...

Comunismo e Nazismo à luz da dialética Senhor-Escravo.

11. Não precisamos prolongar nossa exploração da dialética hegeliana para dar ao leitor uma idéia, ao menos aproximada, da forte influência, do fascínio que exerceu sôbre Marx, e de um modo geral sôbre seus con-

temporâneos mais desarmados, a ideomontagem ou a ontológica do mais genial e mais louco dos racionalistas. E temos boas razões para crer que o maior atrativo do sistema, no que concerne à filosofia da história, está no lugar primacial que dá à luta de morte, e à inimizade. E comunismo marxista? Não estará no mesmo ponto o incompreensível atrativo que até hoje, depois de todos os malogros, ainda encontram no comunismo? Racionalmente, o marxismo é um sistema de *meios* para o atingimento de certa igualdade no que concerne ao uso e gôzo dos bens econômicos. Racionalmente, o marxismo vê na luta de classes e na revolução os processos de crescimento histórico, para a ascensão do proletariado. Na cabeça de Marx, e na cabeça e no coração de algumas pessoas, o marxismo era ou continua a ser efetivamente e principalmente uma idéia, um movimento, um sistema referido à sorte do trabalhador. A correlação "comunismo — classe operária" parecia e ainda, a meia dúzia de pessoas desprovidas de sensibilidade histórica, continua a parecer perfeita. Na verdade porém — dizemos verdade encarnada na trama da história — o comunismo não angaria seus adeptos pelo mundo em virtude de sua promessa de uma sociedade sem classes, e muito menos em virtude de uma suposta generosidade de suas iniciais motivações.

No livro citado, cuja leitura reputamos indispensável a quem queira enriquecer o pensamento político-histórico, e compreender um pouco melhor os mistérios de nossos tempos, Gaston Fessard admite a sinceridade dos marxistas, dos comunistas, e dos progressistas, ou admite-a apenas como hipótese, e para analisar as duas grandes enfermidades de nosso século, o nazismo e o comunismo, com admirável sagacidade. De início, os dois fenômenos giram em tôrno do mesmo eixo dialético Senhor-Escravo, mas com uma defasagem de 180º.

> G. FESSARD: "Ora, desde que se compreende a profundeza e a extensão dessa dialética, torna-se evidente que Marx e Hitler se apropriaram, cada um, da verdade contida num dos tempos dessa análise com esquecimento do outro. Marx compreendeu a dialética Senhor-Escravo *do ponto de vista do escravo; Hitler do ponto de vista do Senhor*." (*Op. cit.* 149.)

Mais adiante, o mesmo autor analisa a intrínseca contradição do comunismo. Que espera Marx da revolução total?

Primeiro a tomada do poder pelo proletariado, depois a destruição do capitalismo e sua substituição por um regime socialista de produção.

> G. Fessard: "Mas êle espera sobretudo que o proletariado 'se desembarasse também' — como êle mesmo diz — 'de tôda a velha lama acumulada em séculos de servidão'. Nada mais justo e mais conforme à dialética hegeliana invertida, mas conservada; é sòmente pelo risco total da luta de morte que o homem pode tomar consciência de sua liberdade, de sua transcendência em relação a tôda a esfera da existência imediata. Mas qual é a saída de tal luta? Como vimos, pode ser esta ou aquela: ou um dos adversários mata o outro, e nesse caso nada resulta para a gênese da humanidade; ou então se processa o reconhecimento desigual e não recíproco... Daí não poder o Comunismo escapar a êsse dilema em sua luta final: ou o proletariado destrói completamente a burguesia, e então nenhuma humanidade nova surgirá, e os proletários não chegam à consciência da liberdade, e jamais chegarão, precisamente por lhe faltar o adversário...; ou então, realiza-se o reconhecimento, e o proletário se torna livre porque se tornou senhor. Mas então teremos a situação inicial simplesmente invertida, não superada. Quem impedirá que os novos escravos se tornem marxistas e por sua vez se revoltem?" (*Op. cit.* 155.)

E assim a revolução total vê impedido pela dialética o fim que deve atingir pela mesma dialética. E é o próprio Marx quem traz esta prova da contradição instalada no coração da doutrina na sua *Miséria de Filosofia,* obra dedicada inteiramente a refutar o reformismo não revolucionário de Proudhon:

> Marx: "É sòmente na ordem de coisas em que não há mais classes e antagonismos de classe que as evoluções *sociais* cessarão de ser revoluções *políticas*. Até lá, na véspera de cada refusão geral da sociedade, a última palavra da ciência social será sempre: o combate ou a morte; a luta sanguinária ou o nada." (*Miséria da Filosofia.*)

Não equivalerá isto à confissão de que a *primeira* palavra da ciência social não é o trabalho e sim a luta de morte?

pergunta Fessard. E se assim é, desaparece a defasagem da roda dialética entre o Comunismo e o Nazismo, e reaparece a idéia primordial da luta de morte como primeiro elo da história.

Tentando corrigir a monstruosa filosofia que põe na trama da história, como fio essencial, a inimizade mortal, Gaston Fessard, continuando a usar seu método hegeliano, introduz a dialética Homem-Mulher que trará o amor e os eixos essenciais da sociedade: paternidade, maternidade, fraternidade. E agora, aplicando êsse nôvo instrumento de análise aos dois monstros históricos chega novamente à conclusão de uma semelhança e de uma oposição entre êles. De um lado, o ideal nazista de um povo de senhores, com interdição de relações sexuais com o povo de escravos, tende a constituir uma sociedade com a figura do Homem-sem-Mulher; ao contrário, a supressão do Estado visada pela sociedade sem classe tende a constituir a figura da Mulher-sem-Homem.

Considerando ainda a dialética Deus-universo, a análise dos dois fenômenos revela uma nova oposição: enquanto o nazismo reflete uma *vontade de poder,* que no coração do homem visa à transcendência absoluta: *ser-como-Deus;* o comunismo reflete o apetite de fruição, de *jouissance,* que aspira à absoluta imanência: *ser-universo.*

A violência do Nazismo eclipsou seu irmão gêmeo.

12. Tôdas essas análises, que mostram os dois monstros do século ora como irmãos gêmeos ora como subversões complementares, e sob certos ângulos, opostas, são preciosíssimas contribuições para a compreensão do mundo em que vivemos e do mundo que se prepara, tanto mais úteis, e quase originais, pelo fato de ter sido o comunismo eclipsado pelo nazismo durante os terríveis anos da guerra. Nos primeiros anos de guerra foi tamanha a violência do ataque nazista que ninguém se demorava muito na consideração do outro fenômeno perdido nas brumas e no mistério russo, sem o qual, seja dito de passagem, Hitler não ousaria atacar a Polônia, de costas para a França e a Inglaterra. O pacto germano-soviético pareceu a muitos um dos tantos enlaces das grandes potências, sem maior significação histórica, filosófica ou teológica. Mais tarde Hitler ataca a Rússia, e assim completa a coleção de equívocos gritantes. Em Ialta, o govêrno soviético comparece como vencedor, e na França, durante o período de resistência, os católicos e os nacionalistas se habituam a ver

no comunista um irmão no sofrimento e na luta. Digamos melhor: iniciaram o idílio que se desenvolverá mais tarde no caso dos padres-operários, e no surto do progressismo. Além disso, intelectuais democratas, ainda aturdidos pelas perversidades nazistas e de longa data inclinados a ver alguma generosidade nos socialismos, davam diploma de humanismo aos comunistas, e concediam demasiadamente — como prova Gaston Fessard — ao mito da classe. Tudo isto torna preciosa a análise que desmonta a palissada de preconceitos que escondia o Comunismo.

Parece-nos, entretanto, que falta uma dimensão no equacionamento armado pelo Pe. Fessard: admitindo a sinceridade, mesmo hipotèticamente (como aliás também faz no caso dos padres-operários), e reduzindo a análise às dimensões puramente intelectuais, fica o problema privado de um de seus mais característicos paramentos, e fica sua análise afetada por uma espécie de racionalismo socrático, como se bastassem erros de inteligência para explicar os campos de concentração e demais ensaios de inferno. Mais adiante voltaremos a completar o que nos parece deixado incompleto, e é com uma sugestão do Pe. Fessard, embora usada dentro de outro contexto, que tentaremos êsse arremate. No momento adiantemos as conclusões que mais adiante deveremos saldar: o comunismo, como o nazismo, só se explicam pelo teor de essencial "inimizade". Os dois fenômenos não são apenas erros econômicos, sociológicos ou históricos — são faltas mais graves e mais profundas que começaram naquele ponto que São Paulo descreve como "luta do espírito contra a carne e da carne contra o espírito" (*Gal. V*, 17).

A Vida é Morte.

13. Uma notícia ainda mais sensacional, vinda agora dos setores da biologia, espalhou-se no mundo, pelos meados do século XIX, confirmando a idéia de uma essencial inimizade, ou de uma luta mortal no tecido do próprio universo.

A humanidade ocidental já aprendera e já saboreara a idéia de ser o homem inimigo do homem no estado de natureza, por causa de sua igualdade, como ensinava Hobbes; e a idéia de ser o homem inimigo do homem no estado de contrato social como ensinava Rousseau. A ordem política, a organização social, fôra meticulosamente desidratada, de modo a não

ficar nela vestígios daquela umidade de amor, ou de amizade cívica, que Aristóteles dizia ser a vida da Polis. A própria idéia de passar do estado de pureza original para a situação de Contrato Social se funda na convicção de que há algo de artificial ou de mal menor na humana sociabilidade, e na correlata convicção de ser impossível, impraticável, a inclusão da amizade entre as categorias políticas. Sensibilidade fremente, violentamente levada por critérios carnais, Rousseau não poderia entender amor sem remunerações sentimentais imediatas, e jamais poderia admitir a possibilidade de uma organização social em têrmos de amizade cívica. Logo nas primeiras páginas de *O Contrato Social,* onde o autor estabelece a diferença entre a sociedade familiar e a sociedade civil, lê-se:

> ROUSSEAU: "A diferença é esta: na família, o amor do pai pelos filhos recompensa-o dos cuidados que tem; enquanto que no Estado, o gôsto de comandar substitui o amor que o chefe não tem por seus comandados." (*Contrato Social,* cap. I.II.)

Já vimos que o amor, ou amizade cívica, não encontra abrigo nas atividades produtivas, onde impera o espírito da competição. Nas emprêsas em que se elaboram os bens conquistados pelo gênio humano, já vimos que é geralmente admitida, na Sociedade Liberal, a divisão entre vencidos e vencedores. Nos tópicos anteriores vemos surgir uma doutrina pela qual a história inteira se move com propulsão de inimizades: a luta de classes.

A essa lista poderíamos acrescentar a dos "nacionalismos" que se agravaram nos últimos séculos, e que são produtos típicos da civilização do egoísmo. Com sua pretendida soberania nacional, o nacionalismo (que se opõe ao patriotismo como o vício se opõe à virtude) é uma espécie de macroegoísmo que traz, no concêrto das nações, aquela mesma nota de isolacionismo que a sociedade individualista preconiza e recomenda para a Riqueza das Nações. Cada um cuide de seu próprio interêsse, na vida individual e na vida dos povos. Em lugar do bem comum nacional ou mundial, que deverá reger a sociedade dos homens, e a sociedade dos países, a humanidade afetada de empirismo, ou de individualismo, tentou montar um sistema para equilibrar os egoísmos pessoais, e outro para os egoísmos nacionais.

As correntes socialistas, fazendo de conta que se fundavam na classe operária ("operários do mundo uni-vos"!), tentaram constituir movimentos universais, ou melhor, internacionais. Mas essa mesma universalidade horizontal, arvorada em detrimento da vertical, cindida pela luta de classes, foi humilhantemente derrotada pelos nacionalistas na guerra de 14. Curiosa competição a que se via no *fin de siècle:* dois estilos de inimizade — de um lado a dos socialistas pretendendo a vitória de uma classe à custa da Revolução Mundial; de outro lado, a dos nacionalistas querendo a imposição de uma nação vencedora, um povo de senhores, à custa da Guerra Mundial. Com estupefação dos socialistas utópicos, prevaleceu o nacionalismo, que sendo embora um vício, uma forma de egoísmo coletivo, é mais atuante porque seu fundamento é mais real do que a "classe operária", que provou ser, ao menos nesse capítulo, um mero ente de razão.

O assassinato de Jaurès, em 1914, por um fanático nacionalista, foi um prodígio de contradições e de cruzamento de erros, como raramente se encontra na história.

Mas voltemos alguns anos atrás e pasmemos diante da notícia que causou no mundo, sim nas esquinas, nos salões, nos cafés, nas academias, uma sensação maior do que a do famoso terremoto de Lisboa que obrigou Voltaire a abandonar a recém-fundada filosofia do otimismo. Vinha de um setor nôvo, de onde jamais imagináramos chegar notícias com ressonâncias de guerra, de massacres e de inimizades. Vinha da ciência da vida.

Desde o século anterior discutia-se, com crescente animosidade, o problema da evolução contra a tradição fixista. Já em 1769 Diderot, no seu *Rêve de d'Alembert,* apresentava a idéia de uma continua evolução das espécies, e de uma continuidade de formas intermediárias entre os chamados três reinos da natureza. Do homem à pedra não existiriam hiatos intransponíveis, como também entre a vida e a não-vida.

Os progressos da paleontologia, no século XIX, indicaram, cada dia com mais fôrça, a necessidade de rever a concepção clássica, e de admitir um movimento, um processo de transformação gradativa dos tipos de sêres vivos, ou mesmo de admitir um processo de evolução que explicasse tôda a diversidade de formas por uma dispersão produzida a partir de algumas formas primordiais. Não cabe aqui discutir o valor dessas teorias, mas apenas a significação do sucesso cultural despertado por uma delas. Admitida como dificilmente contestável a "variação das

espécies", como dizem os naturalistas, o debate travou-se em tôrno do processo. Para uns a transformação processava-se de dentro para fora, por virtude de uma espécie de *élan vital,* como dirá mais tarde Bergson. Nesse entender, as espécies se desenvolvem como um ser individual se desenvolve e ganha novas formas. Um cavalo, por exemplo, ganha em quatro ou cinco anos estatura adulta; mas o ser coletivo designado como "equideo", partindo do tamanho do meio metro de altura que tinha no eocênio, precisou de 50.000.000 de anos para atingir a estatura atual.

Para outros, entretanto, os fatôres prevalentes agiam de fora para dentro. Era o *meio,* ou eram as circunstâncias que emolduravam as novas formas. (Evitemos aqui o têrmo "espécie" em tôrno do qual se teceram os mais desvairados equívocos.) A dificuldade que subsistia era a do modo de fixação do nôvo tipo: como se transmitiriam os caracteres adquiridos? Para Lamarck a evolução se processava simplesmente assim: marcante influência do meio, e depois transmissão dos caracteres adquiridos. A experiência ulterior, sobretudo depois do espetacular advento da genética, veio desmentir e desmontar a ingenuidade do transformismo lamarckiano.

Nesse meio tempo, entretanto, Darwin apresentava ao mundo um processo transformista que também atuava de fora para dentro, mas vinha mais da "história", digamos assim, do que do "meio" tomado no sentido estático. A "seleção natural" resultava da competição e da "sobrevivência do mais apto". É fácil de ver que a fórmula darwiniana tem as mesmas características da lamarckiana: descreve um processo exógeno e acidental, e até é mais negativo e estatístico do que a adaptação ao meio; e deixa sem solução satisfatória a persistência genética do "mais apto".

Mas a fórmula de Darwin trazia um enunciado, e uma idéia subjacente, que entrou em ressonância com os critérios da civilização. A seleção natural não é um processo pacífico, de adaptação, de aprendizado; ao contrário, é uma luta mortal: *struggle for life.* A segunda parte *"survival of the fittest* fica ofuscada, e suas dificuldades adiadas, em presença da cena de luta de morte que assim estará no fundo do segrêdo da vida.

Antes de Darwin já Stuart Mill usara a mesma expressão, mas foi Darwin, indubitàvelmente, que a inseriu na história cultural dos tempos modernos.

Assim, para Darwin, a evolução deixava de ser um processo orientado, como imaginaram os defensores da *ortogênese*

e do finalismo talvez lírico demais, e passa a ser resultado de um entrechoque casual, obscuro, cego, surdo, com a única virtude de peneirar os mais aptos. Êsse processo probabilístico tem a mesma índole da evolução geral do universo físico, *mas em sentido oposto!* No Universo físico a probabilidade máxima é a de passar do mais diferenciado para o menos diferenciado, do claro-escuro para o cinzento, e é essa tendência que se descreve como de entropia crescente. Agora, no universo da vida, a crermos no testemunho trazido pela paleontologia, temos a marcha oposta, isto é, a passagem do menos diferenciado para o mais diferenciado.

Além disso, mesmo sem aderirmos a uma ficção de ortogênese finalista, pela qual o Gênio das Espécies estaria produzindo cavalos mais velozes e violetas mais perfumadas, é difícil acompanhar a explicação casual, afinalista, dos diversos órgãos dos corpos vivos. Pensemos, por exemplo, na alavanca do ouvido médio, constituído por três ossinhos. Segundo a teoria dos "homólogos", êsses ossinhos corresponderam a outros, em formas anteriores, mas não necessàriamente para o mesmo fim. Assim também as asas são homólogos das patas dianteiras dos mamíferos, e de um modo geral a função viria depois da forma. Em vez de dizer que temos olhos *para* ver, diríamos que vemos *porque* temos olhos.

Êsse afinalismo probabilístico que enche o universo de formas órfãs, filhas do acaso, é um pouco difícil de agüentar quando tornamos a pensar naqueles três ossinhos, e quando descobrimos um fato simples e curioso: o som passa do meio aéreo para o meio líquido quando progride do tímpano para o ouvido interno. Aí, o órgão de Corti é um observador mergulhado num líquido. Ora, sabemos que para transmitir adequadamente uma quantidade de energia devemos adaptar as *impedâncias*. No caso da vibração sonora, a impedância do líquido é muito mais alta que a do ar. A mesma quantidade de energia terá no líquido mais fôrça e menos velocidade, para o mesmo produto. Ora, sabemos também que a alavanca é um dos possíveis ajustadores de impedância mecânica, e por isso, quando vemos o ouvido médio, e quando verificamos que as suas medidas são aquelas exigidas pela relação de impedâncias, como se fôssem calculadas para êsse fim, torna-se um pouco difícil aceitar a idéia de tal perfeição produzida com tal cegueira. Parece-nos extravagante demais a coragem dos afinalistas.

Mas voltemos ao que nos importa neste capítulo de massacres: agora é o Cosmos que se debate numa guerra intestina,

em crispação dialética, espelhando — quem sabe? — o antigo dualismo dos maniqueus que faz chegar a chama da inimizade até os tronos dos deuses!

O homem e seus inimigos íntimos.

14. Nos últimos dias da Civilização Ocidental Moderna, Sigmund Freud redescobriu, genialmente, o que o cartesianismo havia eclipsado, isto é, as dimensões maiores, mais profundas e obscuras, da alma humana. E mais uma vez, nesse nuclear problema, da relação do eu consigo mesmo, surge mais uma espécie de conflito. As instâncias psíquicas funcionam em tensão. De certo modo, o *ego* consciente, responsável pelas idéias claras e pela consciência de si mesmo, torna-se um mero joguête, "personagem anódino" como bem observou Charles Baudoin (*De L'Instinct à L'Esprit,* Etudes Carmélitaines) entre o *id* e o *super-ego,* que disputam a hegemonia do psiquismo.

O sucesso imenso, cultural, mundano, alcançado pelo freudismo e pela psicanálise, indica que essa prática e aquela doutrina vieram tocar em nervos sensíveis da civilização. Quais? Cremos que são principalmente dois. O primeiro, tão bem apresentado na *Psicopatologia dos Atos Quotidianos,* é a idéia de sermos enganados por nós mesmos, vítimas de nós mesmos, e portanto inimigos de nós mesmos. O segundo ponto sensível foi o da nova e sensacional oportunidade que se oferece para uma nova e requintada exteriorização: o exibicionismo do eu-exterior já tão socilitado por todos os demais fatôres de uma civilização exteriorizante.

Mas Freud e seus descendentes, como seus dissidentes, ainda não chegaram a redescobrir a interioridade em que se processa "a luta da carne contra o espírito, e do espírito contra a carne", ou o duelo mortal entre o *eu* e o *eu* na profundeza em que se realizam as opções definitivas. Pode-se até dizer, com ar de paradoxo, que o freudismo realiza a mais forte e brutal exteriorização do homem, porque se detém no penúltimo grau, e aí permanece vigorosamente de costas para o mistério do eu, voltado para o mundo dos fenômenos. Daí a dureza com que se reduz a dimensão moral a zero, ou à tensão psíquica produzida pelo super-ego.

Como vimos atrás, Erich Fromm e Karen Horney, em nossos dias, já começam a suspeitar a existência de profun-

didade maiores da alma humana. A distinção entre *self-love* e *selfishness* desenvolvida por Erich Fromm já entreabre uma porta para uma visão mais ampla, e deixa entrever que a tragédia de nosso tempo reside no essencial desamor de tôda uma civilização. O mundo moderno morre do coração.

O espírito e a carne.

15. Com mais um passo chegamos ao ponto de onde partem tôdas as inimizades: aquêle em que o homem se divide e consegue ser cruel e mortalmente inimigo de si mesmo, justamente quando parece amar-se a si mesmo, acima de tôdas as coisas. A chamada "dialética paulina" que contrapõe a carne ao espírito, ou o homem exterior ao homem interior, pode prestar-se a uma interpretação errônea — se tomarmos êsse antagonismo moral como um antagonismo metafísico, no qual a *carne* seria a concretização e a fonte de todo o mal — ou a interpretações vacilantes, como se encontram em *La Théologie de Saint Paul,* F. Prat. vol. II, 38.ª edição, páginas 81 e seguintes.

Santo Tomás e Santo Agostinho, muito sensíveis aos erros funestos do dualismo maniqueu, ensinam claramente que o têrmo carne, tôdas as vêzes que aparece como antítese de espírito, significa o homem todo em certa atitude do espírito, ou melhor, dignifica mais uma "posição" do homem do que uma parte do composto humano.

Santo Tomás: "... como explica a Glosa, pode-se dizer que todos os vícios são obras da carne; mas isto não significa que todos terminem no prazer carnal. Carne aqui é o homem todo. Enquanto pretende viver por si mesmo (*secundum se vivit*) diremos que vive segundo a carne. (...) É o que diz Santo Agostinho." (S. T. Iª IIae, Qu. 72.a.2: *ad primum.*)

Santo Agostinho: "Antes de mais nada, que quer dizer viver segundo a carne, e viver segundo o espírito? (...) A Sagrada Escritura dá então à palavra *carne* diversas acepções que nos levariam longe demais. Mas que quererá dizer viver segundo a carne (o que certamente é um mal embora não seja um mal a natureza da carne)? Para resolver esta questão meditemos nesta passagem da

Epístola de São Paulo aos Gálatas: "As obras da carne são evidentes: adultério, fornicação, impureza, impudicícia, idolatria, envenenamentos, inimizades, disputas, ciúmes, animosidade, dissensões, heresias, invejas, bebedeiras, e outras infâmias; pelo que já vos disse e torno a dizer que os autores de tais crimes não possuirão o reino de Deus." Esta passagem do Apóstolo, considerada como exige nosso problema, poderá nos dizer o que é viver segundo a carne. Observem que entre as obras da carne, que o Apóstolo diz evidentes, e que enumera e condena, não encontramos sòmente as que se referem à volúpia dos sentidos... mas também outros vícios da alma alheios a essa volúpia. Quem não vê que as inimizades, a idolatria, as discórdias etc. são vícios da alma e não do corpo? E muitas vêzes, precisamente quando parece pôr um freio em seus desejos impuros, vive o homem segundo a carne, pela autoridade do Apóstolo [os "cátaros" pecavam gravemente refreando severamente os desejos da carne]."

. . . .

"Não podemos dizer que o demônio peque por embriaguez ou fornificação, nem podemos acusá-lo de nenhum outro vício carnal, embora êle seja, para os homens, o conselheiro e instigador de tais crimes. O demônio é infinitamente soberbo e invejoso, e essa perversidade que o domina precipitou-o nas trevas e no eterno suplício. Ora, êsses vícios que dominam o diabo, são imputados à carne pelo Apóstolo, e o diabo não tem carne. Inimizades, querelas, rivalidades, animosidades, tudo isso, segundo o Apóstolo, é obra da carne; e de todos êsses vícios o orgulho, que exerce sôbre o diabo uma dominação imaterial, é o principal e o capital. Haverá mais mortal inimigo dos santos? Haverá mais atiçador de animosidades e querelas? E onde encontrar maior ódio e maior inveja? Ora, todos êsses vícios estão no homem, segundo a carne. Como então diz o Apóstolo que são obras da carne, se assim não designa o homem todo sob o nome de carne? Não é pois por viver na carne, que o diabo não tem, mas por viver segundo sua própria lei (*sed vivendo secundum se ipsum*) que o homem se torna semelhante ao diabo." (*A Cidade de Deus*, XIV, II e III.)

O orgulho e a cupidez.

16. Vimos atrás (Parte II) que o homem se divide e se torna inimigo de si mesmo, quando se valoriza e se ama pelo que não é, ou pelo que não é principalmente. O amor-próprio, sendo um desregrado desejo de autonomia, leva o homem a procurar, em suas faculdades e suas obras, aquilo que será seu, incontestàvelmente seu, e exclusivamente seu. Ora, é fácil repetir essa experiência: não nos parece *pouco nosso* o teorema que compreendemos, a ciência que adquirimos, a fé com que vivemos? e não nos parecem *mais nossas* as reações particularíssimas que nos vêm das obscuridades de nossa singularidade? O homem espiritual, refletido, ponderado, sabe que possui melhor, como suas, as riquezas espirituais, que recebe e de que compartilha; mas o homem mais ávido de independência, e mais ferido na alma, quererá singularizar-se voltando as costas àqueles bens, e preferindo a propriedade exclusiva de seu sangue, de seus nervos, de seus pobres pecados. Em outras palavras, a alma que volta as costas a Deus, *ipso facto* se inclina para as criaturas, a começar para o próprio eu exterior. E assim se vê que a concupiscência segue o orgulho, e que o desvio espiritual inclina a alma numa espécie de idolatria para as coisas carnais, sem que se possa dizer que estas coisas, neutras, inocentes, sejam a sede do egoísmo ou do pecado. A conexão do orgulho e da concupiscência no amor próprio é a *clef de voûte* que nos dará a coerência de tantos elementos dispersos, e freqüentemente mal interpretados na sua dispersão.

Há um texto de capital importância onde Santo Tomás nos proporciona a explicação dêsse entrosamento.

SANTO TOMÁS: ... "eis por que devemos dizer que o orgulho, mesmo como pecado especial, é o comêço de todos os pecados. Devemos lembrar que nos atos voluntários, como são os pecados, há duas coisas: a ordem da intenção e a ordem da execução. Na ordem da intenção, como já dissemos muitas vêzes, é o fim que tem caráter de princípio. Ora, o fim do homem na perseguição de todos os bens do mundo é o de obter, por êsse meio, uma excelência ou perfeição fora do comum. E sob êsse ângulo o orgulho, pode ser a procura da excelência, será a origem de todos os pecados. Mas na ordem da execução, é primeiro o que fornece os meios de contentar todos os maus

desejos, funcionando como raiz, a saber: as coisas apetecidas. Nesse sentido, a cupidez está na origem de todos os pecados." (S. T. Iª IIªᵉ qu. 84. resp.)

Com êsse arremate, vemos que a chamada dialética paulina "espírito carne" ou "homem exterior — homem interior" se identifica, ou pelo menos se põe paralela e sincronizada com a alternativa dos "dois amôres' que um hegeliano chama de dialética agostiniana. E é essa alternativa, com êste ou aquêle nome, que está no centro de todos os problemas humanos; e é dessa opção, elevada a critério, ainda que dificilmente atingível, que dependerá o teor de tôda uma civilização. A dialética Senhor-Escravo aparece em terceira ou quarta instância, e só funciona quando a constituição dominante da atmosfera cultural é de inimizade, das obras do amor-próprio, ou da carne.

Sentindo a impossibilidade de fundar a sorte do homem num esquema de inimizade, Gaston Fessard, na obra citada, lança mão de outra dialética, Homem-Mulher, para introduzir no âmago do universo do homem um dinamismo de amor. Diríamos nós que êsse ainda é ulterior. O primeiro elemento constitutivo do universo e da história é o do amor de si mesmo. Dialética eu-eu, ou eu-exterior-eu-interior. Se o homem não vive em paz consigo mesmo, como poderá viver em justiça e paz com os outros? "Qui sibi requem est cui bonus erit", diz o Eclesiástico (14,5). Os homens que vivem segundo a carne, isto é, que dão o melhor de si às coisas inferiores, "colam sua alma no objeto amado", diz Santo Tomás — "amor conglutinat animam rei amatae" —, e assim colado, no dizer de Oséas (9,10), se tornam abomináveis.

Mas o valor supremo da alternativa expressa pela dialética paulina, ou pelos dois amôres de Agostinho, não vem simplesmente do fato de estar em jôgo o valor e a sorte do homem, e sim da relação que isso tem como seu Criador. Costuma-se dizer que a consciência pessoal é a regra próxima do agir moral, e está para a regra suprema como a bússola para o pôrto desejado. Aqui também cabe a mesma analogia: a oscilação espírito-carne, ou amor-de-si-mesmo e amor-próprio, ganha uma importância infinita quando lembrarmos que não é apenas o homem o eixo de simetria das duas opções capitais. Elas serão também o modo próximo de colocar-se a alma em relação a Deus. Quem se ama reta e belamente, a Deus ama primeiramente no mesmo amor; quem se ama em falso, segundo a

carne, a Deus não obedece nem ama. Tôda a teologia do amor e do pecado se concentra nesse ponto decisivo; ou gira em tôrno desta primeira e decisiva dialética entre Deus e o *nada*. Catarina de Sena dizia a Deus: sois aquêle que é, e eu que sou aquela que não é. Com ciência infusa, a genial analfabeta sabia que a criatura, vinda do nada, tende para o nada quando procura o seu bem na ausência, na oposição de Deus. E assim, como tem em si, no reto amor de si mesmo a regra próxima do amor de Deus, também possui no eu exterior a regra próxima da idolatria ou da vertigem do nada. Os cristãos dos primeiros séculos ensinavam a salutar doutrina das duas vias, a da vida e a da morte, e até levavam, às vêzes, a dramaturgia das primeiras catequeses a uma prática teatralizada de renuncia de um caminho e escolha definitiva de outro. Vida ou morte; Deus ou nada. Num sentido que talvez não passava pelo espírito do príncipe da Dinamarca, a alma humana está sempre a dizer nos seus mais íntimos recessos: *to be or not to be*...

"Quem será bom para os outros sendo inimigo de si mesmo?"

17. Agora, depois dêsse longo percurso, convidamos o leitor a imaginar como será a sociedade, a civilização trabalhada durante quatro séculos pelas filosofias da inimizade, ou pelas filosofias que inevitàvelmente conduzem os homens à inimizade de si mesmos, antes de produzirem a competição, a discórdia e a guerra. "Qui sibi requem est cui bonus erit"? pergunta o *Eclesiástico*. Quem será bom para os outros sendo o inimigo de si mesmo? Mas não é sòmente o problema do pecado individual que agora nos ocupa: é o problema histórico-cultural de uma civilização em que, durante quatro séculos, e em contradição com os ensimentos cristãos ainda presentes, foram ensinados, inculcados, difundidos os princípios do egoísmo apontado como fôrça integradora e equilibradora da sociedade. Como se não bastasse ao homem a tendência individual, o egoísmo privado, o desamor doméstico, montaram-se serviços públicos, gasômetros de inimizades, ciclotrons de discórdia coletiva. Que resultará de tudo isto? "O Limiar do Apocalipse", responderia Léon Bloy.

Não pretendemos, de modo algum, afirmar um determinismo psicológico pelo qual tôdas as almas imersas num ambiente envenenado se envenenarão. O problema não pode ser nunca considerado sem as dimensões da liberdade, e sem a pre-

sença da graça de Deus. Mas pretendemos, sem o menor disfarce, mostrar a extrema gravidade dessa atmosfera cultural em que o mal é chamado de bem, e reciprocamente. O que alarma não é apenas a maior ou menor incidência de contagiados. É sobretudo o aspecto que geralmente não se vê nas outras calamidades: o entusiasmo diante da calamidade, a aprovação, a pregação da calamidade.

O ressentimento.

18. O fenômeno da polarização da alma segundo o Homem-Exterior produz manifestações diferentes conforme o sucesso ou insucesso em face do mundo. O mesmo egoísmo se traduzirá em soberba se fôr bem sucedido, e em ressentimento se fôr mal sucedido, segundo os critérios do homem-exterior. Freqüentemente se misturam no mesmo sujeito o ressentimento e a soberba, porque os sucessos da vida aqui são favoráveis e ali desfavoráveis. O aspecto mais comum do amor-próprio ferido é o do ressentimento, já que a loteria da vida tem muito mais bilhetes brancos do que sorteados. E por isso podemos dizer que essa civilização, que promove as filosofias do nominalismo e a moral do amor-próprio, é essencialmente fabricadora de ressentimentos. E foi êste espetáculo que levou Adler e seus discípulos a ver um essencial sentimento de inferioridade na condição humana. "Ser homem é sentir-se inferior", disse o discípulo dissidente de Freud que, em nossa opinião, viu mais fundo na alma humana. Ou melhor, viu mais o fundo que lhe permitia sua ótica empirista.

Pululam os ressentidos, respira-se ressentimento, ensina-se ressentimento, trocam-se ressentimentos. E organizam-se ressentimentos grupais, coletivos, nacionais e até civilizacionais. O comportamento típico do ressentido, que se encontra fàcilmente num nacionalista de país pobre, é o que consiste em atribuir a outrem a razão de seus malogros.

Não é difícil imaginar a multiplicação de inimizades que resulta dessa ação em cadeia dos ressentimentos individuais e coletivos; nem há exagêro em dar a êsse fenômeno com que termina a brilhante Civilização Ocidental Moderna o nome de calamidade. Uma das conseqüências é a atmosfera neurotizante de que se queixava Karen Horney. Que lhe adiantava cuidar de um paciente que logo teria de devolver à sociedade que o neurotizara?

O ressentimento no Nazismo e no Comunismo.

19. Houve em nosso século três monstros sociais produzidos por vários fatôres, entre os quais se destaca o ressentimento: o Nazismo, o Comunismo e o Nacionalismo. Ninguém contestará, supomos, o papel relevante que o ressentimento desempenhou na ascensão de Hitler, e na tragédia que envolveu o mundo inteiro na guerra. Da parte de Hitler, o ressentimento está impresso em cada página de *Mein Kampf;* da parte do povo, a idéia de se entregar a um salvador vingador é paralela da idéia de estar sendo lesado, ferido, esbulhado por um inimigo mortal. Não há, talvez, na história da humanidade, exemplo mais instrutivo de ressonância social comandada pelo diapasão do ressentimento do que o Nazismo. Como repetidamente assinala William L. Shirer (*Ascensão e Queda do III Reich*) e como também diz G. Jung (*Aspects du Drame Contemporain,* Ed. Colonne Vendôme, Paris, 1948), o nazismo não se explica sem a participação do povo alemão, não se coloca na história sem a correlata responsabilidade. Êsse monstruoso exemplo (que também não se explica adequadamente sem a intervenção do Diabo) servirá de lição para mostrar a que ponto pode chegar um povo que se deixe levar pelas espirais do ressentimento. Usando a terminologia de G. Fessard, diríamos que o ressentimento do povo alemão era ressentimento de *Senhores* que não logravam se assenhorear do mundo, como lhes parecia devido.

No caso do comunismo, o ressentimento pôsto a ferver foi outro: o de escravos que desejavam quebrar o senhorio. Em ambos os casos havia algum fundamento real para o ressentimento: para os germânicos, em face da restante geografia e da restante história, não é difícil encontrar diversas superioridades que, atiçadas, produzam a idéia soberba de raça superior, e contrariadas, produzam o ressentimento expresso violentamente pelo nazismo. Para o outro ressentimento sobejavam as razões proporcionadas pela avidez dos vencedores da Sociedade Liberal e da Revolução Industrial. Há porém uma notável diferença a assinalar entre os dois ressentimentos em ação no Nazismo e no Comunismo. Ao contrário do que pensa muita gente, levada pelas frases de propaganda comunista, foi o Nazismo que realmente encontrou uma terrível ressonância popular. *O Comunismo nunca foi popular, em lugar nenhum.* Foi sempre instalado de cima para baixo, e teve sempre as características de assalto ao poder, da parte dos dirigentes, e de passividade apática, da parte dos dirigidos. Nunca se viu na Rússia,

na China, ou alhures, uma concentração popular não dirigida como a que reuniu mais de um milhão de camponeses alemães, no Ruhr, para ovacionar Hitler. Ao contrário do que pensam os teóricos marxistas, é mais fácil mover os homens pela mola do orgulho do que pela consciência de uma alienação econômica.

O modo de funcionar do ressentimento coletivo, no caso do Comunismo, foi diferente, e merece o nome de modo indireto. O ressentimento coletivo atingiu grupos chamados de intelectuais, e só em segunda fase, por um *transfert* e à custa de uma trabalhosa inculcação, consegue atingir uma parte do povo que então passa a apoiar os atos e projetos do grupo dirigente, célula germinal de um futuro Partido Comunista ditatorial, como na Rússia e na China.

Vale a pena determo-nos um pouco na análise dêsse modo indireto do ressentimento coletivo. O próprio do egoísmo inflamado, ou do ressentimento, é uma grande disponibilidade em relação ao mundo exterior ou uma grande falta de objetividade. Sendo inicialmente uma indisposição interna, uma inimizade em relação a si mesmo, tem potencialidades diversas, e às vêzes fácil e cômicamente cambiáveis, como entre nós se viu com diversos filo-integralistas que se transformaram em filo-comunistas. Graças a essa versatilidade externa, pode o ressentimento de um grupo assumir as motivações, as queixas, as reivindicações de outro grupo muito maior, mas menos ativo. Mas não será êsse ato de assumir a causa de um grupo muito maior (o intelectual burguês que assume a causa proletária) um ato de generosa solidariedade humana? Não abundam sinais dessa solidariedade na história do socialismo? Êsses sinais existem efetivamente; mas muito mais abundantes são os sinais do ódio e do ressentimento que se distinguem, a léguas, dos sinais da justa indigação. Como separar uns dos outros? A solução, que não é uma solução, está na fórmula evangélica que aqui se aplica com grande fôrça: mistura de joio e trigo. Como em tudo, no mundo, mas agora no interior das almas, funciona o regime de mistura. Haverá aqui e ali alguma generosidade desgarrada; mas o que prevaleceu, por maléfica virtude da atmosfera cultural de inimizade, foi o ressentimento ou a solidariedade do ódio. E à medida que o Comunismo produziu seus fatos, seus momentos históricos irreversíveis, torna-se menos provável a dose de generosidade mal empregada, e mais acentuada a perversidade de um movimento que da miséria quer

tirar o ressentimento e o ódio. Seria possível uma revolução social justa? Seria possível a "revolução moral" de Péguy em vez da diabólica revolução de Lenine?

> MARITAIN: "Charles Péguy, que fôra um revolucionário proudhoniano, dizia que a revolução social haveria de ser moral, ou não haveria de ser. Agora *houve* a revolução; e *não* foi moral. Suponham, entretanto, a existência de um Gandhi cristão na Europa do princípio do século, isto é, a existência de um homem aparelhado com uma filosofia social mais completa e perfeita que a de Gandhi, mas possuindo sua energia espiritual, e a capacidade de agrupar as fôrças das partes mais ativas das classes trabalhadoras. Então, as mudanças exigidas pela história, de que lhes falava, ocorreriam na forma de uma revolução social cristã." (*On The Philosophy of History,* Scribner's Sons, 1957, pág. 66.)

E mais adiante, na mesma obra:

> "O que os cristãos têm agora a fazer não é sonhar com uma revolução social cristã, e sim trabalhar para que os ideais cristãos prevaleçam nos graduais ajustamentos, através dos quais o mundo não-comunista (cuja estrutura social e estilo de vida, ao menos nos Estados Unidos, já ultrapassaram o capitalismo e o socialismo) realizará as mudanças exigidas pela justiça social *que a revolução comunista, por sua ideologia, proibiu até a simples menção...*". (Pág. 67.)

Sim, a revolução comunista proibiu, tornou mil vêzes mais difícil o progresso social numa linha de fraternidade cristã. Conspurcou um belo ideal. E daí se infere a gravidade do êrro dos católicos que julgam possível e aconselhável a colaboração com os comunistas. É o cúmulo da cegueira não perceber que êles envenenam e corrompem a idéia de justiça social, pretendendo resolvê-la na base da inimizade e do ressentimento. Ainda que alguns militantes daquela ideologia possuam restos de generosidade sobrevivente numa matagal de joio, não é essa generosidade que trazem para a luta política quando militam como comunistas.

É preciso acrescentar ainda alguma coisa ao que dissemos da mistura da generosidade com o ressentimento, e da solida-

riedade possível numa ou noutra base. Realmente, não é só para o bem que os homens gostam de se associar. O mal também é socializável. Nos Infernos cremos que os danados estejam sós, isolados em suas maldades. Neste mundo, porém, há sempre algum amor, até para associar os homens no desamor. No caso de movimentos como o Nazismo e o Comunismo, há sempre um pobre amor cativo e subjugado pelo orgulho cruel.

Depois dessas considerações, cremos que se compreenderá melhor a gravidade do êrro que se cometeu na colaboração dos cristãos com os comunistas, e também do êrro cometido por aquêles que emprenderam campanhas de "conscientização" dos humildes com "cartilhas" do mais visível apostolado do ressentimento. (Quanto ao papel do ressentimento no Nacionalismo, ver nosso *Patriotismo e Nacionalismo,* Ed. Presença.)

A anormalidade gera a anormalidade.

20. Além dos efeitos já estudados, o amor de si mesmo segundo a carne produz um outro que merece menção especial, e que representou um papel importantíssimo na difusão das idéias totalitárias. Por sua própria natureza, o amor-próprio é uma subversão, ou uma inversão. A civilização por êle produzida será um mundo de pernas para o ar, como dizia Chesterton, que punha seus personagens também de pernas para o ar a fim de conseguirem entender os quadros do mundo; ou então será um mundo de invertidos. Ou então, como nas atmosferas carregadas de radioativdade, será um mundo que progride de anormalidade em anormalidade. E é aqui que encontramos a explicação de um dinamismo que às vêzes parece desafiar nossa sagacidade. Como se propaga, ainda hoje, uma coisa tão feia, tão triste e tão burra como o comunismo?

A difusão da moral do egoísmo produz inversões e anormalidades, mas essas coisas, por mais que o digam os relativistas, não têm a mesma estabilidade das naturezas normais. A anormalidade está sempre em tensão. Ainda que tôda a humanidade se pervertesse de algum modo, e não pudesse contar com a reprovação pública, ou com a correção fraterna, ou com a crítica, nem por isso perderia totalmente o contato com o padrão de normalidade, que está inscrito na natureza das coisas. Por isso, ou pela presença de alguma reprovação social, o anormal está sempre em tensão, ou numa desafinação consigo

mesmo e com os outros. Procurará firmar-se, afirmar-se na anormalidade, para se sentir integrado consigo mesmo e conseguintemente com os outros; ou então, com revolta, quererá anormalizar o mundo de algum modo, a fim de encontrar nêle consonância para sua mísera anormalidade. Enquanto funciona o acelerador, a disjunção interna, pode-se dizer que a anormalidade gera a anormalidade. Ou pela consolidação, pelo acinte e pela aberrante insolência da opção, ou por subversão do ambiente.

Um exemplo ilustrativo do primeiro caso se encontra freqüentemente nos casos de inversão sexual em que o viciado, a certa altura, instala-se para tôda a vida e para a eternidade, como quem quer afirmar que aquilo tem o direito de espelhar valôres eternos. Seu pecado não está nos atos acidentais, está mais na opção que imprime caráter:

> SARTRE: "Ça le fendit comme une faux; c'était extraordinaire, désesperant, délicieux. Ouvert, ouvert, la cosse éclate, ouvert, ouvert, moi-même pour l'éternité, péderaste, méchant, lâche. *On* me voit; non, même pas; *ça* me voit." (*Le Sursis*, pág. 109.)

A anormalidade gera a anormalidade, enquanto funciona a atmosfera cultural do Homem-Exterior. É o efeito mais direto, mais abundante, não é o da anormalidade que encontra em si mesma a própria confirmação; é antes o da anormalidade que sente a reprovação que não sabe de onde vem e que, apesar de tôda a desordem ambiente, ainda traz uma secreta notícia da normalidade como Deus a quer. Essa pressão externa produz o desejo a que acima nos referimos: o desejo de um mundo totalmente de pernas para o ar aonde a anormalidade se generalizou e então se tornou uma espécie de normalidade.

É dêsse desejo angustiado e perverso de subverter que nascem os admiradores do Comunismo e do Nazismo. Querem virar o universo pelo avêsso a fim de encontrar nêle apoio e até aplauso. Ninguém pode viver sem algum aplauso. Ninguém pode viver uma contradição cósmica. E é com êsse furor de anormalizar que se fazem os nazistas e comunistas.

Hoje, só uma criança, ou uma pessoa prodigiosamente desinformada, poderá ainda acreditar que os "intelectuais" e "estudantes" simpatizam com o comunismo por causa da "missão redentora do proletariado", da "mais-valia" ou da "luta

de classes". E poderá ainda acreditar que existe alguma correlação entre Comunismo e Justiça Social. O que move os agentes totalitários e a "intelligentzia" é o ressentimento e o gôsto da subversão. Daí a estranha insensibilidade que êles manifestam, para estupefação do homem normal e ingênuo que não consegue entender tal comportamento. Insensibilidade diante dos expurgos, diante do pacto germano-soviético, do abandono dos comunistas espanhóis à própria sorte, do massacre dos húngaros, e do muro de Berlim. E sobretudo insensibilidade na convivência uns com os outros.

A mentira mortal.

21. Há ainda um efeito digno de nota produzido pela mesma inversão do *eu:* a falsificação. O homem que vive segundo a carne, ou, como diz Santo Tomás, segundo aquilo que êle não é, ou não é principalmente, é um falsificador de si mesmo. Se a humildade é a verdade, como dizia Santa Teresa D'Ávila, pode-se dizer que o orgulho, sob todos os seus aspectos, é mentira. Ser humilde, da verdadeira humildade da presença de Deus, é ser radicalmente sincero, visceralmente verdadeiro, vitalmente verídico e genuíno. Ao contrário, o homem carnal, exteriorizado, invertido, na medida em que se instala nessa miséria em que todos nós caímos, é falsificador de si mesmo, radicalmente insincero, portador e irradiador de mentira. Mas antes de mentir aos outros, mente a Deus e mente-se a si mesmo no recesso da alma.

Foi Ibsen, um dos autores mais representativos do individualismo burguês, e ao mesmo tempo mais sensível à tragédia de tal situação, quem inventou a fórmula cruel da "mentira vital", segundo a qual a maioria das pessoas, ou quem sabe, a humanidade inteira precisa da mentira para viver, precisa da mentira por incapacidade, por falta de resistência para agüentar o insuportável espetáculo da própria incongruidade.

O mundo do individualismo, ou da moral burguesa, viveu a fundo essa "mentira vital" ibseniana. Durante séculos, e até hoje, no que resta daquele mundo agonizante, viveram os homens como o filho disputado por duas mães e sem Salomão para dirimir a contenda. Viveu o homem ocidental cristão dentro de uma cultura que lhe diz uma coisa, e outra que lhe diz o contrário. Em tôdas as situações, e desde o berço, os homens dêsse mundo aprenderam que existe uma lei estratos-

férica, de uso moderado e dominical, que aconselha o amor, a justiça, a caridade, e outra lei mais respeitável e mais cotidiana que ensina a ser lôbo entre lôbos.

O individualismo elevado ao quadrado e transformado em totalitarismo Nazista ou Comunista elevaram ao quadrado a fôrça de mentir. Com uma diferença: enquanto a sociedade liberal, com seus dois tetos, um cristão e outro individualista, neurotizava e desfibrava por excesso de contradição vital os seus pobres habitantes, a sociedade totalitária extrai da mentira a mais sinistra das inseguranças: o mêdo de tudo e de todos. E então a fórmula de Ibsen deveria ser atualizada para esta outra: mentira mortal. Sim, porque é da mentira e do mêdo, da falsificação produzida pelo orgulho, que morre essa civilização tão gloriosa sob tantos títulos.

Pacifismo.

22. Receamos que o leitor veja neste longo capítulo sôbre as filosofias da inimizade alguma semelhança com as correntes modernas que multiplicam manifestações pacifistas, como por exemplo as declarações de Bertrand Russell ou os protestos dos jovens norte-americanos que rasgam seus *draft-cards* diante da fachada da ONU. Ora, a nossa convicção é que êsse pacifismo, sob a superficial antítese, esconde uma das formas, talvez a mais cruel, de filosofia da inimizade.

Em nome de que se opunham à guerra os pacifistas de 1914 que cerravam fileiras em tôrno de Jaurès? Em nome de outra inimizade que por assim dizer se via frustrada: a luta de classes dos socialistas via com ciúmes a ameaça da luta dos nacionalismos, a Revolução, por assim dizer, sentia-se roubada pela guerra clássica, com soldados, cornetas, canhões e algumas novidades do século.

Em nome de que se opunham à guerra os homens da ordem e da tradição? Em nome de um confôrto adquirido, às vêzes comprado, que qualquer terremoto social ou internacional poderia *bousculer*.

E os intelectuais do tipo Bertrand Russell, em nome de que se opõem a qualquer guerra e mais especialmente àquelas onde pressentem vestígios da pretensão humana de estar correndo atrás de um ideal de justiça? Em nome da Indiferença, sim, em nome dêsse relativismo absoluto que é o indiferentismo

moral e o indiferentismo intelectual. Ninguém deve lutar até a efusão de sangue, porque não há bandeira alguma, ideal algum, honra, direito, amor, religião, que valha tal esforço.

Colocado em face da tensão do mundo moderno, êsse tipo humano concentrará sua aversão sôbre os Estados Unidos ainda que não tenha nenhuma inclinação para o estilo de vida comunista e nenhuma simpatia pelos teoremas marxistas transformados em arame farpado, barras de ferro e muros. E por quê? Porque o mundo ocidental ainda ostenta, embora envergonhado e hesitante, uma filosofia em que o mal é mal e o bem é bem. Ora, não há mais grave ofensa para um ego inebriado de liberalismo relativizador do que essa insuportável radicalização, como dizem, que pretende obrigar a uma opção. Se o mundo inteiro se tornar totalitário e comunista, o liberal dêsse tipo sofrerá alguns vexames nítidos, sentirá algumas limitações inconfortáveis, esbarrará nos dogmas impostos pelo regime; mas nada disto se compara à queimadura que, em seu indiferentismo, produz a simples suspeita de uma obrigação de se inclinar livremente, por ato próprio, diante do absoluto de uma Verdade e de um Bem. O dogmatismo marxista não seria injurioso porque todos nós sabemos que ninguém, a começar pelos membros do Partido Comunista, acredita nêles *como verdades;* mas o dogmatismo católico, e as convicções intelectuais ou morais dos que crêem na verdade e no bem são ofensas intoleráveis, justamente porque todos nós sabemos que muitas pessoas vivem e muitas já morreram por essas verdades e por êsses dogmas.

O indiferentismo diz-se compreensivo, dialogante, ecumênico, ou que outro qualificativo cordial e simpático venham a inventar: na verdade, porém, é a mais fria intolerância e a mais perfeita forma de inimizade que já se inventou. Em Munique e Ialta produziu calamidades espantosas. Na primeira tornou a guerra cem ou mil vêzes mais destruidora; na segunda tornou a vitória das democracias inutilizada e armou um inimigo tão perverso como o que desarmara. E agora o indiferentismo latitudinário invade o mundo católico como uma espécie de desarmamento moral. Já que o mundo não consente em depor as armas, deponha então as virtudes. Querem os apóstolos dessa espécie de fúria pacifista que os homens abram mão de tôdas as crenças, de tôdas as convicções, em favor de uma ordem ou de uma tranqüilidade numa total e confortável tolerância, a que dariam o nome de amor. Se alguém observa que êsse tipo de pregação desarmaria os bons e deixaria o mundo

entregue aos mais ferozes, aos mais injustos, o apóstolo pacifista abriria os braços com um sorriso incomparável para dizer que não há melhores nem piores e que devemos amar nossos inimigos. Se alguém tentar explicar que o amor, neste mundo, exige muitas vêzes o combate, a correção, o castigo, então, mais uma vez o apóstolo do indiferentismo evangélico, cada vez mais sublime, abrirá os braços para falar em compreensão, em amor e em tolerância... tudo isto com um timbre que desperta em nós a lembrança das cenas mais torpes que quereríamos sepultadas no esquecimento. Sim, há uma espécie de prostituição, de *tolerância,* nessa filosofia do indiferentismo e do correlato pacifismo.

Um personagem de Chesterton, interrompido por um pacifista inspirado em Tolstoi, num duelo que travava com o bom ateu, e interpelado por ser um cristão, respondeu com esta colérica e sadia indignação:

> MAC IAN: "Meu senhor, diga o que quiser do princípio do amor. O sr. me parece frio como um paralelepípedo, mas quero crer que um dia, em dado momento, o sr. conseguiu amar um gato, um cão ou uma criança. Quando era pequenino, suponho que tenha amado sua mãe. Fale pois, diga o que quiser dêsse amor até que o mundo se encha de náusea. Mas não fale do Cristianismo! Não tenha a audácia de dizer uma só palavra, sim ou não, prêto ou branco. Para um homem como o sr. o Cristianismo é um horrível mistério. Mantenha-o à distância, e não lhe toque no nome como o sr. faria com uma coisa abominável... Muitos homens se trucidaram e se torturaram pelo Cristianismo, e o sr. jamais saberá por quê..." (G. K. Chesterton, *A Esfera e a Cruz,* cap. V.)

Hoje seria difícil escrever esta página de ouro. Se ressuscitássemos o autor êle tornaria a morrer, porque o liberalismo infiltrou-se no mundo católico e ousa falar em nome do Amor, dos Evangelhos, dos Papas, para dizer que o comunismo é uma doutrina como-outra-qualquer, que o protestantismo é uma religião como-outra-qualquer, que o padre é um homem como-outro-qualquer, e que tudo no Universo físico e moral, na ordem natural e sobrenatural está imerso nesse transcendental transessencial, transcategorial, absolutamente relativizante do ser sob qualquer de seus aspectos existentes ou possíveis.

Dessa metafísica do indiferentismo deduziram-se formas novas de relações humanas e até novas formas de apostolado. "Tudo leva ao evangelho", dizia outro dia um padre excitadíssimo, sem lembrar que desde a *Didaché,* no primeiro século cristão, a doutrina dos apóstolos sempre foi ensinada como a dos dois caminhos, o da vida e o da morte. Desaparece esse dualismo moral na atmosfera do indiferentismo pacifista. É preciso ser compreensivo, é preciso dialogar, e sobretudo é preciso fugir, como do Diabo, das radicalizações que têm a estultice de querer que pão seja pão e queijo seja absolutamente queijo.

O leitor certamente ouviu falar em Ana Frank. O pacifista fica desolado com o que fizeram com Ana Frank, mas atenção! é preciso não cair no extremo oposto. Há algo de positivo nos carrascos de Ana Frank. Como também há um lado positivo na história do menino soviético que denunciou o próprio pai e tem hoje estátua num parque infantil de Moscou.

Por que lutar se tudo tem um lado positivo?

Repetimos: êsse pacifismo é a quinta-essência, destilada, pasteurizada, licorosa, adocicada daquela inimizade medular, molecular, essencial que a filosofia do Homem-Exterior difundiu durante quatro séculos. Comparadas a êsse indiferentismo ignóbil, as guerras mais horríveis são ainda uma reação saudável e cordial de uma pobre humanidade que se obstina em crer que valha a pena lutar e morrer por uma palavra, por uma mulher, por uma bandeira, por uma idéia, e com muitíssimo mais forte fundamento por um credo.

Pax opus justitiae.

23. Se não podemos escrever outra página como aquela de Chesterton, podemos em compensação ressuscitar páginas esquecidas que nos devolvam, aos ouvidos feridos pelo excesso de pruridos modernos, o sentimento da longa tradição militante que a imensa covardia contemporânea pretende ter superado. Mais do que nossas objurgatórias, o Papa S. Pio X nos dirá que não é com essa espécie de pacifismo que o cristianismo se opõe às filosofias do desamor.

PIO X: "Quem não sentirá a alma transida de terror e tristeza quando vê a maior parte dos homens se atirarem, uns contra os outros, num combate de todos contra todos,

nos mesmos dias em que se exaltam, e com razão, os valôres do progresso e da civilização?"

"Sem dúvida, o desejo da paz está em todos os corações, e não há pessoa que a não invoque. Mas essa paz, insensato é o que a procura longe de DEUS; porque expulsar DEUS é banir a justiça; e afastada a justiça, tôda a esperança de paz se torna uma quimera. *A paz é obra da justiça.* São muitos, bem o sabemos, os que se agrupam para formar o partido da *ordem,* levados pelo desejo da paz, isto é, da *tranqüilidade na ordem.* Ai dêles! vãs esperanças, penas perdidas! Partido de ordem capaz de restabelecer a tranqüilidade no meio de tantas perturbações, só há um: o partido de DEUS." (*E supremi apostolatus,* 1903.)

Mais próximo de nós, João XXIII repete a mesma reprovação da filosofia do como-outro-qualquerismo:

João XXIII — "A paz na Terra, anseio profundo de todos os homens em todos os tempos, não se pode estabelecer, nem se pode manter senão no pleno respeito da ordem instituída por DEUS." (*Pacem in Terris,* I, 1963.)

O vampiro.

24. Chegamos ao têrmo dêste capítulo, e ao fim dêste longo trabalho, com a penosa impressão de quem sentiu as presenças invisíveis, sem as quais o mistério da história se reduziria ao absurdo da história. Ou seria aquela "história contada por um idiota" de Hamlet. Mais uma vez, na obra já citada, Maritain lembra que a Filosofia da História pertence ao campo da Filosofia Moral, e acrescenta que aqui, mas do que nunca, se impõe a idéia de uma filosofia moral *adéquatement prise,* isto é, de uma filosofia moral que leve em conta os dados relativos à situação do homem, à sorte do homem, que só a Revolução pode fornecer. De outro modo, tomando o homem abstrato em estado de pura natureza, coisa que nunca existiu, seria impossível construir uma filosofia moral verdadeira, e pela mesma razão, uma verdadeira filosofia da história. Será preciso repetir que todo êste longo trabalho pretende obedecer aos eixos de uma filosofia da história *adéquatement prise?*

Neste capítulo que terminamos, todo êle voltado para as obras da inimizade, da inveja e da mentira, não poderíamos calar o nome daquele "que foi homicida desde o princípio", pai da inveja e da mentira.

MARITAIN: "É numa perspectiva cristã que venho, desde longo tempo, acalentando minhas reflexões sôbre filosofia da história. Deixem-me falar nessa perspectiva. São Gregório escreveu: "Os homens devem saber que a vontade de Satã é sempre falsa, mas que o seu poder nunca é injusto" porque "as iniqüidades que êle induz são permitidas por Deus em plena justiça." Essas palavras que nos levariam longe,[5] dão-nos aqui um importante princípio de exegese histórica. O demônio, como um vampiro, voa ao lado da história. A história caminha, apesar dos pesares, e caminha com o vampiro. É sòmente no reino da Graça, da vida divinamente assistida da Igreja que o demônio não tem lugar. Êle desempenha sua parte na marcha do mundo, e num certo sentido o esporeia quando procura o melhor como inimigo do bom. Êle não tem escrúpulos de cortejar o melhor com a idéia de destruir algum bem, e não de melhorá-lo. E assim, êle faz, nesse peculiar caminho, que é um caminho errado, e com intenção perversa, o que as pessoas deixam de fazer porque estão dormindo. E o que assim é feito, é mal feito, mas fêz-se. Há uma passagem cheia de estranhas significações no hino de Habacuc (segundo a Vulgata). Lá se diz que o demônio vai adiante dos pés de Deus: "*et egredietur diabolus ante pede ejus* (*Hab.* VIII, 5). Êle corre adiante de Deus. Com viciosa e finalmente vencida intenção, êle prepara o caminho de Deus, como um traidor." (*Op. cit.* pág. 54.)

Dois amôres, duas cidades.

25. Há um conteúdo de esperança no próprio fato de estarmos hoje vivendo um processo de inventário e de liquidação geral dos valôres do mundo liberal, esperança logo acompanhada de temor quando nos lembramos dos equívocos que se praticaram, onde ninguém, razoàvelmente, podia imaginar que fôssem praticados. Temos a

[5] Ver J. Maritain, *Dieu et la Permission du Mal,* Desclée, 1963.

pungente impressão de uma imensa oportunidade posta fora; mas a luta continua, continua o mundo seu sinuoso caminho, continua a Igreja seu misterioso crescimento, e continua o vampiro seu vôo ao lado do mundo e da Igreja.

Encerremos êste capítulo com a afirmação que está nas primeiras palavras dirigidas ao leitor, e tomadas de Santo Agostinho. O mundo que está para nascer, e que todos queremos menos egoísta e mais humano, depende do amor que tivermos e que soubermos projetar no firmamento cultural que espera novas figuras zodiacais. Os materialistas, que são acreditam em virtudes morais e na sua fecundidade, só crêem no benefício que vem de fora, das *estruturas,* como tanto se diz hoje no mundo que ainda se apega aos valôres e ideais do Homem-Exterior. Para êsses, o mundo melhor depende exclusivamente dessas vigas e colunas do edifício social em que habitamos. Nós, ao contrário, em tempo e contratempo, continuamos a crer na fecundidade e na eficácia do amor, e continuamos a crer que a forma do mundo futuro está dentro de nós germinando na obscuridade dos mais íntimos segredos e das mais profundas opções. É aí, onde se processa o primeiro dos diálogos, entre o homem e Deus, e entre o homem e sua própria alma, é aí que nascem as civilizações. Acabamos de analisar a Civilização Ocidental Moderna com êsse critério, o mesmo com que serão examinadas tôdas as civilizações no entardecer da história, e nós mesmos no ocaso de nossa vida.

"A la tarde te examinarán en el Amor."

INCONCLUSÃO

A História universal pode parecer um caos de acontecimentos fortuitos formando turbilhões nos redemoinhos de uma torrente. Jorra incessantemente de uma confusão a outra confusão, com tréguas breves, ilhotas poupadas pelas vagas, e logo engolidas. Poderíamos em suma subscrever a imagem de Max Weber: "A história universal é uma estrada que o Diabo pavimenta com pedaços de valôres destruídos." KARL JASPERS.

Num entreato da história.

1. E agora? Aonde vamos? Como nos séculos XIV e XV, novamente nos achamos, ou nos perdemos, num entreato da história, entre os escombros da sociedade liberal e o esbôço de uma nova civilização. Com uma diferença: a transformação realizada na Renascença tinha a seu favor a esperança que nascia das surprêsas de todo um mundo nôvo que se abria aos descobridores, e o otimismo alimentado pelo crescente domínio do homem sôbre a natureza. Hoje, ao contrário, temos um orbe desvendado e sem mistérios; e a técnica, como na fábula do aprendiz de feiticeiro, ameaça trazer o fim do mundo. Naquele tempo, a civilização que se inaugurava, esperançosa e expansionista, tinha sua fôrça, sua energia peristáltica, na repulsa do mundo medieval, côncavo, mediterrâneo e cristão, em favor do mundo moderno, universal, convexo, atlântico e humanístico. Nosso entreato é mais sombrio e até agora nem soubemos inventar alguma sólida e duradoura ilusão. Ademais, a civilização que agoniza foi a primeira que encheu o planêta e dêste modo triunfou; mas hoje percebemos que essa conquista é cheia de contradições. Como já assinalamos, o mundo se ocidentalizou para lògo se voltar contra o Ocidente, com armas e ideais do Ocidente. E essa ocidentalização antiocidental é um nó atravessado nos séculos, uma contradição destrutiva e esterilizante.

As almas inseguras, que na atmosfera dêsses entreatos históricos ficam excitadíssimas, tomam lògo fáceis atitudes contrárias ao *ancien régime* (no caso a Civilização Individualista).

sem entretanto escolher criteriosamente a linha de oposição, e sobretudo sem discernir o que se deve inovar do que se deve conservar. Nos meios chamados progressistas e esquerdistas, por uma ironia da sorte, a fôrça de propulsão histórica que julgam inovadora é tirada dos estertores do passado. E assim, êsses mesmos, que tanto falam em renovar e reformar, são os que prolongam a agonia de uma civilização exausta e impedem a verdadeira renovação.

Tôdas essas contradições fazem do tempo em que vivemos um tunel escuro e ruidoso. E dentro da Igreja avoluma-se uma onda de modernismo perto da qual um brinquedo a que São Pio X enfrentou e venceu.

Recordações pessoais.

2. Permita-me o leitor, neste inconcluso capítulo que versa sôbre o estranho tempo em que vivemos, uma mudança de tom para algumas reflexões e recordações pessoais. Assim terminaremos o longo trabalho, onde estivemos a acompanhar a pista do homem pela história, com um depoimento vívido que traga ao leitor a impressão de estarmos, êle e nós, fortemente envolvidos e empenhados no incerto itinerário daquela caravana.

Começarei pelas alegrias e esperanças de quase trinta anos atrás. Depois de muitos desencontros e extravios chegara eu, em meio da vida, à mesma Casa de onde partira no dia de meu batismo. Já escrevi um livro inteiro sôbre essa história; tolere-me o leitor de hoje a repetição de um trecho:

> "Nos dias que se seguiram, lembro-me bem, eu não podia passar quinze minutos sem pensar no santo nome de Deus. Era um assédio, um atropêlo, uma verdadeira perseguição que me acuava contra o altar. Uma onda de méritos de todos os santos, um vento de tôdas as orações, puxava-me o chão embaixo dos pés. E eu não sabia que o silencioso mover de lábios de tôda a cristandade cuidava de mim, dizia um segrêdo que me interessava, como os cochichos de gente grande nas vésperas de Natal quando eu era pequenino..."
>
> "Procurei o padre beneditino levando a apresentação do amigo, e contei-lhe minhas aflições. Ouviu-me com atenção. Tive a curiosa impressão de estar sendo *ouvido* pela primeira vez; mas no fim da con-

versa fiquei decepcionado. Eu esperava um sinal inconfundível, uma emoção súbita, que me convecesse de estar convertido à Fé. Como nada sentisse, fiquei decepcionado. Voltei dias depois; cobrei do padre uma evidência de Deus vivo, uma possibilidade de viver a doutrina, e quando êle me respondeu com a Missa pensei que queria desconversar, ou que estava a propor condições de matrícula. Discuti; e êle, então, contristado, declarou-me sinceramente que não sabia discutir."

"Mais alguns dias se passaram até que ocorreu um incidente que tenho certo escrúpulo de contar. Em todo caso conto-o. Estava no meu trabalho, fazendo uma experiência com meus galvanômetros e minhas lâmpadas eletrônicas, atento ao serviço, passageiramente alheio a qualquer cogitação, quando o operário que me ajudava a fazer as ligações queimou o dedo no ferro de soldar e soltou um palavrão e uma blasfêmia com o nome de Cristo. Parei sùbitamente; olhei em volta de mim um pouco confuso, sentindo um calor enorme no rosto. Aquela pobre blasfêmia de pobre batera em cheio, como um sôco, no meu peito... De repente, descobri, inundado de alegria, que amava o Senhor Jesus e que em meu coração brotava um cântico nôvo. E, enquanto o operário chupava tristemente o dedo queimado, ainda resmungando, vesti o casaco, sai correndo sem avisar ninguém, pulei dentro de um táxi, com pressa de chegar ao Mosteiro e de me atirar de joelhos diante do altar. Tinha caído do cavalo."

"Durante algum tempo, aturdido com o choque, não entendi bem o que se passava. Achava-me inesperadamente no meio de amigos moços e alegres, e o mais môço estava perto de mim como se ali estivera desde tôda a eternidade. E eu não comprendia bem o que diziam."

"Uma vez, quando era muito pequenino, aconteceu-me encontrar essa mesma situação de completa novidade que agora me envolvia. Tivera sarampo ou coqueluche durante um tempo que tinha medida enorme para minha infância. Naquela manhã, logo que acordei, percebi que o mundo era nôvo. Minha mãe puxava as cortinas da janela e falava com outras pessoas fora

do quarto, mas eu não entendia as palavras que me pareciam inteiramente novas. O sol entrou e acendeu as flôres vermelhas do papel pintado. Nas noites de febre aquêle papel pintado fôra um mundo de pesadelos. A monotonia das flôres, do teto ao chão, no desenho e na côr, estabelecia um cêrco em tôrno de minha cama. Quando fixava a vista num detalhe, ainda era pior porque apareciam pupilas misteriosas me fitando ou bôcas sangrentas rindo de mim. Chamava alguém, chorando, mas calava o motivo com mêdo da cólera dos monstros escondidos na parede."

"Naquela manhã, quando o sol entrou, vi logo que tinham lavado o mundo inteiro: as flôres do papel pintado eram vivas e frescas; o lençol, o ar, a luz, tudo era bom e nôvo. Não entendia as palavras que a alegria dilatava, mas sentia-as jubilosas, sentia que minha mãe estava falando uma linguagem inteiramente nova, com palavras frescas como a água e vivas como as flôres. Começava a convalescença, que na infância é um esplendor da infância..."

"Aos quarenta e um anos encontrei a mesma novidade, o mesmo frescor, a mesma convalescença. Os amigos estavam em volta de mim e falavam. Quando comecei a entender, fiquei sabendo que já tinha atravessado a ponte, que já estava do outro lado, e que na nossa frente se abriam, de par em par, as portas de um Reino." (*A Descoberta do Outro,* AGIR, 1944, págs. 160-162.)

Para ser justo comigo mesmo direi que não esperava encontrar na Igreja um bálsamo para meus problemas, nem procurava um grupo para me defender da solidão. Naquele tempo corria-me a vida sem notáveis dificuldades nem angústias interessantes, e o que me compelia à busca era uma sêde de absoluto e uma fome de verdade. Mas o mesmo Deus absoluto, total, onipotente, infinito, compadeceu-se da pobre alma pequena e machucada, e encaminhou-a pela porta da fraternidade cristã. E não foi sempre assim que se alargou o Reino de Deus? "Vejam como êles se amam!" diziam dos cristãos os pagãos do século de Tertuliano: "ecce quam bonum et quam jucundum, habitare fratres in unum", cantara o salmista muitos séculos antes.

Entre os moços da Coligação Católica e os monges beneditinos, eu vivi os claros dias dos *Atos dos Apóstolos:* "Cada dia, com um só coração, assíduos no templo, e partindo o pão pelas casas, tomavam a comida com regozijo e simplicidade de coração, louvando a Deus e achando graça para todo o povo. E o Senhor aumentava cada dia mais o número dos que se haviam de salvar aconchegando-os na unidade da Igreja."

Benditos dias! Benditas mãos que me ajudaram, dedos que me apontaram no missal o tópico por onde andava a missa, sorrisos que me encorajaram, e benditas as palavras, benditos os conselhos, benditas as conversas, as discussões, as correções dos que ensinavam a cuidar das coisas do Reino de Deus com verdade e amor!

Anos depois dêsses dias felizes, que se cruzavam com os dias mais sombrios dos últimos tempos, começamos a viver, nos grupos formados em tôrno do Mosteiro de São Bento e do Centro D. Vital, proporções guardadas, as alegrias, e também as ilusões, que viveu o grupo dos *Cercles Thomistes* de Meudon. Terminara a guerra com a vitória tão ardentemente desejada. Naquele tempo não sabíamos ainda avaliar o que perdêramos em Ialta, depois de tamanho esfôrço e tão espantoso sofrimento. Respirávamos um vento de otimismo. Dia e noite estudávamos, e com imensa alegria desvendávamos pouco a pouco a majestosa beleza de nossa doutrina. Um pouco desordenadamente, e com uma ânsia de ter uma primeira visão de conjunto, saltávamos de um Santo Irineu no século II, para um Santo Agostinho no século V, e para um Santo Tomás no século XIII.

Vivíamos nesse tempo o chamado "movimento litúrgico" que continuava o grande esfôrço de restauração litúrgica empreendido por D. Gueranger na abadia de Solesme, no princípio do século XIX, fortalecido por São Pio X, e retomado depois da primeira guerra, principalmente, pelos beneditinos alemães, alguns dos quais, por mercê de Deus, vieram parar no Brasil. Êsse movimento pugnava pela mais viva e consciente participação dos fiéis, como mais tarde ensinará o Concílio Vaticano II em sua *Constituição sôbre a Sagrada Liturgia.* Pode-se assim dizer que os monges beneditinos, no Brasil, foram os precursores do movimento que, a par da restauração litúrgica, trazia a notícia de uma atitude de maturidade para os leigos; mas não se deve pensar que os mesmos monges, ressalvadas algumas infelizes exceções, praticam hoje as fantasias desencadeadas pelos novidadeiros, sem nenhum apoio na Constituição conciliar.

A par dêsse interêsse fervoroso, que nos trazia todos os dias mais um amigo, mais um irmão, explorávamos as riquezas da teologia especulativa e da filosofia tomista, principalmente na obra de Jacques Maritain que foi nosso mestre desde a primeira hora. Complementava-se assim o entusiasmo do movimento litúrgico, mais estruturado na teologia histórica, e até, freqüentemente, mais inspirado na pregação kerigmática, com seus riscos e encantos, do que na especulação servida por sólida filosofia.

Lembra-me bem a tarde em que me abri com Fábio Alves Ribeiro a respeito das inquietações que me vinham às vêzes daquele generoso movimento. Êle já havia vencido a dificuldade, e longamente falou-me sôbre a necessidade de ler os autores espirituais e de cultivar a vida interior ameaçada de atrofia. Dias depois Fábio trouxe-me um pacote de livros, e recomendou-me: "Leia isto quando puder, e de vagar...". Eram livros de Garrigou-Lagrange, Gardeil, Journet, e creio que também estava incluído um volume do Pe. Júlio Maria, e um compêndio de Teologia Ascética e Mística de Tanquerey. Nessa mesma semana tive uma ligeira enfermidade que me prendeu em casa e me permitiu horas seguidas de leitura. Doía a vesícula mas folgava o coração. E quando veio a lume a *Mediator Dei* de Pio XII, corrigindo alguns erros do movimento litúrgico, nós já a desejávamos.

Quando volvo a memória para êsses dias idos e vividos, parece-me que sonhei, ou que tive uma miragem como os viajantes dos desertos. Foi o tempo mais feliz da minha vida sem que faltassem desgostos e tribulações. Ao contrário — e espero que o leitor entenda êsse paradoxo — foi o tempo mais carregado de provações. Do céu nos vinham muitos favores de Deus, mas da terra vinham os abalos a derrubar esperanças que nela se plantavam. Poderemos nós nos queixarmos de que o mundo se mova e assim cumpra seu ofício?

Não quero trazer a esta obra confidências alheias a sua índole, mas posso garantir que fui severamente provado nessa mesma época que agora digo ter sido a mais feliz de minha vida. E por que foi tão feliz? Porque podia dizer e redizer: "Domine, dilexi decorem domus tuae et locum habitationis gloriae tuae."

Dos tempos em que já começara a ensinar, lembra-me com viva alegria e vertigens de saudade, Deus me perdoe, uma viagem a Belo Horizonte a convite da juventude católica, que queria conferências sôbre o sinal e o símbolo, sacramentos e sacra-

mentais. Até hoje guardo enrolados, no fundo da garagem, os desenhos esmerados que uma aluna do Centro D. Vital preparara; e até hoje guardo no fundo do coração a lembrança do interêsse ardente que via nos olhos dos moços que enchiam a sala enorme... Se o leitor me permitir um curto delírio, contarei êste caso espantoso: os moços de Belo Horizonte tinham colocado faixas nas ruas, e haviam contratado carros com alto-falantes para apregoar a notícia da presença do conferencista, que nunca imaginara nem sonhara tal popularidade. Bem sei, bem sei que não é difícil obter o entusiasmo dos moços, como também não esqueço que havia em tôrno do nome do conferencista um sucesso fresco que despertava a curiosidade. De qualquer modo subsiste o fato do alvorôço em tôrno de aulas sôbre a filosofia do sinal e do símbolo, e sôbre a teologia dos sacramentos.

Na primeira fila dos ouvintes, mais atento do que ninguém, estava sempre um padre lazarista que, de vez em quando, nas passagens que mais lhe agradavam, cerrava os olhos com maliciosa satisfação, como se estivesse a ver o conferencista vencendo um dragão ou confundindo um adversário da Fé. Lembro-me bem da noite em que êle me travou o braço, depois da conferência, e saiu discutindo comigo sôbre a importância dos sacramentais, que na opinião dêle, talvez acertada, eu havia subestimado para realçar o *ex opere operato* dos sacramentos.

Conto estas coisas miúdas, e desproporcionadas em relação às páginas que ficaram para trás, para que o leitor de hoje, contemporâneo, compatriota, sinta mais ao vivo o que houve de insólito nas transmutações que surgiram depois da virose esquerdista. Poucos anos depois dessa festiva e cordial reunião em Belo Horizonte, em tôrno do Corpo de Deus, aquêle lazarista tornou-se adepto de *Economia e Humanismo;* mais tarde, já virado socialista ou coisa parecida, deu entrevistas sensacionais para dizer que o catolicismo de ministrar sacramentos é estático e sem futuro! Mais tarde ainda tornou-se colaborador aberto dos comunistas, defensor de Fidel Castro e declarado revolucionário. Foi prêso e resistiu, rolando no chão com o oficial que levava a ordem de prisão. Não sei que fim levou; creio que está no México a propagar um cristianismo marxista.

Voltemos um último olhar àquela reunião em Belo Horizonte e insistamos neste prodígio: havia nas associações de juventude católica uma aspiração de maior conhecimento dos mistérios da Fé e de maior perfeição. Digamos a palavra exata:

aspiração de santidade... Quando voltei no trem noturno, com o coração vulnerado, passei quase tôda a noite sem conseguir dormir, tantas eram as figuras que se projetavam na parede da cabina: Luís Carlos, Pimenta, padre Lage, Fulano, Beltrano, e uma monja imponente que se curvava diante de mim por causa de uma coincidência. Meu Deus, meu Deus... O trem parou no meio de uma planície desolada. Cheguei à janela. Não via viva'alma. Uma luzinha ao longe, apitos tristes, suspiros da locomotiva, e de repente um silêncio profundo. E então vi uma nesga de chão, uma grama rala, uma poça d'água, e nessa tão pouca coisa senti, com uma intensidade nunca antes experimentada, a presença de Deus sustentador de tudo.

"Une nouvelle chrétienité demande à naître."

3. Mencionei atrás as duas componentes religiosas de nosso movimento, o litúrgico e o teológico. Devo agora mencionar uma terceira que sempre ocupou nossas cogitações. Refiro-me à valorização das coisas da ordem temporal numa perspectiva cristã. Erramos abundantemente nos valôres atribuídos a fatos e personagens, mas nunca nos extraviamos em posições totalitárias, e nunca estivemos omissos e desinteressados. Paralelamente à atividade intelectual de cunho religioso do Centro D. Vital, nós nos reuníamos na *Resistência Democrática* para nos adestrarmos num pensamento político que se opusesse às ditaduras, e ainda mais incondicionalmente aos totalitarismos, e que proporcionasse aos nossos filhos e netos um Brasil mais humano e mais cristão.

Foi bela a experiência que vivemos nesse grêmio, que às vêzes parecia um clube de utópicos ou loucos. Seguindo a boa regra, sem a qual não há obra humana que dê bons frutos, cultivamos a amizade fraterna, e daí resultou a conversão de quase todos os membros que não eram católicos. Ameaçava tornar-se católico o nosso grêmio político, e por isso, com seu peculiar *humour*, Fernando Carneiro pôs na ordem do dia um apêlo ao ateu Hilcar Leite, para que êsse bravo esquerdista se mantivesse firme a fim de defender os estatutos não confessionais de nossa agremiação.

Não me ocorre a data precisa, mas foi há mais de quinze ou vinte anos que começamos a perceber a imensa disponibilidade que se oferecia, naquele momento histórico, aos cristãos e aos democratas. Comecei a falar no Centro D. Vital do

caráter transicional dos tempos em que vivíamos. Agonizava ou morrera a Civilização, e abria-se diante de nós uma perspectiva de imensas possibilidades. Maritain já havia lançado, anos antes, em *Humanismo Integral,* a idéia de uma "nova cristandade", isto é, de um ideal histórico concreto, realizável e já com raízes nos anseios do mundo contemporâneo. John Emmet Hughes, em *Ascensão e Decadência da Burguesia,* descrevera o velório da Sociedade Liberal; Toynbee nos entreabria a perspectiva da idéia de uma sucessão de civilizações, de experiências históricas; e monsenhor Charles Journet, hoje cardeal, prolongava a expectativa de Maritain com a bela fórmula tantas vêzes citada por nós: "une nouvelle chrétienté demande à naitre". Foi por essa época que comecei a estudar e a coordenar a matéria que hoje entrego ao leitor. Andei nesse tempo, como transparece nos artigos e nas aulas, com a obsessiva idéia de um *tournant* da História e das prodigiosas oportunidades que se nos ofereciam.

Esperamos que o leitor não precise de nossa eloqüência para ver com os próprios olhos a maldosa injustiça que cometem os que nos acusam ou nos classificam como "reacionários". Que quer dizer êsse têrmo? Se quer dizer, como geralmente se admite, mentalidade que pretende deter a história, resistir aos anseios do mundo, entravar o progresso, salta aos olhos que no Brasil inteiro ninguém mais do que nós se afastou dêsse vício. Se entretanto reacionário significa *aquêle que resiste a uma determinada corrente* que alguns pretendem impor como melhor e mais progressista (o socialismo, por exemplo), então proclamamos que não há em todo o Brasil mais irredutíveis reacionários do que fomos nós ontem, somos hoje e seremos amanhã.

Por volta de 1950, houve um ano letivo inteiro, no Centro D. Vital, em que ministrei um curso com a matéria desta obra em sua primeira preparação, e já com o título e a epígrafe pedidos a Santo Agostinho. Éramos utópicos? Estávamos iludidos? De certo modo estávamos iludidos, não nos elementos que compunham nosso ideal histórico, mas nos fatôres existentes com que podíamos contar. Iludiamo-nos como se iludiam os generosos freqüentadores dos *Cercles Thomistes* de Meudon, quando imaginavam que dali surgiria um interêsse pela teologia especulativa no mundo inteiro. Não éramos utópicos, mas subestimamos a marca do pecado original que os teólogos chamam obnubilação da inteligência, e que o homem

vulgar chama de burrice. Ou éramos mal informados, como, por exemplo, no que dizia respeito à *Resistência Francesa* e a colaboração entre católicos e comunistas, que na época nos parecera comovente. Vimos depois o que significava essa colaboração, e o preço espantoso que custou.

A máscara da Morte Vermelha.

4. Foi alguns anos mais tarde que descobrimos, com estupefação, a presença da máscara da Morte Vermelha em nosso meio, como no conto de Edgar Poe. Com espanto crescente, com indignação desorientada e às vêzes contraproducente, descobrimos o que anos atrás nos pareceria inteiramente absurdo. Sim, descobrimos a *liaison dangereuse* entre católicos e comunistas, e até verificamos, com supremo desgosto, que na maior parte dos casos eram os católicos que faziam o *trottoir.* Tôdas as agremiações católicas, principalmente as da juventude, estavam infiltradas de comunistas. Veja o leitor se ainda consegue alguma virginal disposição para se surpreender como nos surpreendemos naquele tempo: os católicos que possuíam os melhores critérios, a mais experimentada doutrina, e que, além disso, tinham o elementar dever de pugnar por instâncias mais altas, sabendo que o homem é um prodígio maior do que o mundo, os católicos que não podiam ignorar a perseguição sofrida por seus irmãos, e continuada naqueles pobres povos que o comunismo pretende redimir, os católicos, enfim, que devem amar a Deus de tôda a alma, de todo o coração e todo o entendimento, passam a cortejar e a imitar os que condicionam a libertação do homem ao repúdio de Deus. Além disso, no que concerne ao próprio bem comum temporal, os católicos, que deviam estar ansiosos por aproveitar a disponibilidade histórica na direção de uma nova civilização cristã, correm na direção oposta e se entregam aos mais cruéis adversários dêsse ideal.

O fenômeno surgiu no mundo inteiro. Onde começou? Talvez na famosa cooperação entre comunistas e católicos na *Resistência* que, segundo Bernanos, não houve. A inexplicável *defaite* francesa deve estar na raiz de muito fenômeno inexplicável. O fato é que o mais inteligente, o mais belo dos reinos depois do Reino de Deus foi humilhado, ou deixou-se humilhar de um modo incrível. Além disso, a maldade wagneriana, estridente, vistosa, dos nazistas eclipsou a taciturna e obscura

maldade dos comunistas que, graças à mil equívocos, a mil comédias de erros, surgirá no pós-guerra nimbado de esperanças e heroísmos. Numa nova e vergonhosa *trahison desc clercs,* a *intelligentzia* do mundo inteiro pende para êsse quadrante vagamente chamado esquerda. E então se viram escritores, que jamais na vida se haviam preocupado durante cinco minutos com o problema da chamada justiça social, que nunca repararam nas mãos de suas cozinheiras, se tornarem paladinos de reformas e defensores do *Tiers Monde.* E por essa via, e sem nenhuma lógica em face da realidade, se tornam colaboradores da U.R.S.S. Não digo que se tornam comunistas, digo que se tornam servidores de um regime em que não acreditam nem amam. Seria mais digno se realmente passassem a crer no martelo e na foice e nos lemas do leninismo marxista.

O que pensar dêsse estranho fenômeno combinado com o catolicismo? Nos meios católicos a infiltração comunista desencadeou outras tendências latentes, e produziu finalmente um conjunto de erros, uma explosão de extravagâncias, que poderíamos designar por onda de modernismo, perto da qual, como já disse, foi um passageiro e insignificante mal-estar aquêle que São Pio X teve de enfrentar no princípio do século. Uma das características das várias correntes que formam essa nova encruzilhada de heresias é a brutalidade, a prosseria dos erros que se cometem. Podíamos dizer que há uma onda de estupidez de dimensões planetárias, ou que há uma depressão cultural, uma sêca espiritual, uma contagiosa mediocridade que maltrata todos os grandes problemas. Uma das características dessa grosseria é a terrível contração mental revelada pelo vocabulário: não sei se vinte e quatro ou vinte cinco frases reduzem todo o desidratado pensamento de um enorme grupo que vive de *slogans* e de simplificações esquemáticas. Para intimidar os indecisos e os covardes, inventam-se oposições, chaves, opções em que um dos têrmos é convencionalmente aviltado. E assim, com ameaças de adjetivos, nos meios estudantis, se cativam consciências intimidadas. Quem terá coragem de ser "reacionário", de ser "agente do imperialismo norte-americano" ou de ser "fascista"? Quem terá coragem de se opor a quem se chama de progressista? Na Igreja chegaram a inventar um João XXIII bastante diferente do real cardeal Roncalli eleito Papa. E quando se instalou o Concílio, com seu imenso prestígio de volume e pêso, inebriou-se ainda mais o católico de esquerda, que passou a viver "em estado de Concílio".

Poderemos, nesse episódio, invocar a lei do pêndulo histórico, e de algum modo responsabilizar os conservadores, os reacionários reais, por essa desordem de tipo oposto? A idéia tem sido usada, tanto pelos que criticam severamente a onda modernista (como é o caso de Maritain), como pelos que vêem nessa onda um espírito nôvo, saudável, regenerador, aberto, etc. como acontece na França com um Jacques Madaule, e no Brasil com um Amoroso Lima. Não duvido que o pêndulo tenha funcionado. Acho até que pendulou as mesmas cabeças hoje emprestadas às idéias esquerdistas, e ontem inclinadas para as chamadas direitas, que trinta anos atrás faziam sucesso.

Creio entretanto que a pura oscilação explica pouco, e que o mal tem causa mais profunda no cansaço produzido pela exaustão de critérios civilizacionais, e nos caprichos da sorte da recente guerra tão mal acabada. Além disso cumpre observar que não há simetria nem proporção entre o fenômeno chamado conservantismo, ou reacionarismo, e a explosão de disparates que se inscreve no progressismo de nossos dias. O fato é que o fenômeno se avolumou no mundo católico à revelia dos papas, da Igreja e do Concílio, tomando diversas feições e apresentando uma composição de vários fatôres. Na ordem prática enumeraríamos os seguintes elementos do progressismo:

a) *Diálogo com os marxistas,* ou abertura para as esquerdas, a despeito de tôdas as condenações da Igreja e da evidente incompatibilidade de doutrinas. No Brasil tivemos a organização comuno-católica chamada Ação Popular, de pregação revolucionária; tivemos a União Nacional Estudantil que se ligou aos comunistas e apoiou Fidel Castro justamente quando dirigida por um presidente dito católico e militante da JUC; tivemos no Rio Grande do Sul o Grupão, com as mesmas características comuno-católicas e fidelistas; e nos meios mais oficiais da Igreja, com apoio de bispos e arcebispos, tivemos as "cartilhas destinadas a "conscientizar" os pobres e analfabetos, isto é, a incentivar os ódios e a luta de classe.

b) *Reformismo estruturalista* manifestado pelo frenesi de modificar as "estruturas" da Igreja e da Sociedade. Mesmo vago e màgicamente usado, o têrmo "estrutura" revela um exteriorismo muito pouco

católico pelo qual o homem progride de fora para dentro. A idéia de um mundo melhor conseguido principalmente pelas estruturas é muito mais aparentada com o marxismo do que com o cristianismo. Pràticamente, êsse "estruturalismo" se manifestou em abundantes e fastidiosos sermões em missas dominicais em que o têrmo "estrutura" substituiu "cruz", "graça", "virtude" e os demais têrmos cristãos.

c) *Novidareirismo litúrgico* sem nenhum apoio na *Constituição sôbre a Sagrada Liturgia do Concílio.* No Brasil tivemos os chamados programas de paraliturgia e de "oração jovem" e os escândalos provocados por tais experiências, numa das quais houve mocinhas de mini-saia dançando *em cima do altar.* Em explicações à imprensa, o padre responsável disse que não houvera profanação uma vez que êle havia retirado do altar a pedra de ara. Na Holanda, com se vê na revista *Paris-Match* de 17-12-66, os inovadores foram muito mais longe.

d) *Ativismo naturalista.* Leigos, padres e bispos se dedicam principalmente a obras do plano temporal, sob o pretexto de "primeiro humanizar para depois evangelizar". Diminuição de interêsse pela piedade, pela vida de oração, pela ordem sobrenatural. Um dos exemplos mais característicos dêsse estado de espírito, no Brasil, foi o movimento de *Economia e Humanismo.* Observamos também nas conferências de Bispos, como na reunião de Mar del Plata, uma indisfarçada primazia do temporal. No caso, os senhores Bispos pareciam preocupados, principalmente, com o que chamavam "integração da América Latina".

e) *Exaltação da juventude.* Padres se dedicam a grupos jovens com rigorosa exclusão de pessoas mais velhas que são vistas como suspeitas e estranhas. Missas só para jovens. Incitamento à desobediência. Sermões contra o IV mandamento sob o pretexto de dar ao jovem maior autonomia. No livro *Uma Escola Social,* Edições Loyola, encontramos na página 15 êste primor: "CONHECER A SITUAÇÃO REAL — Não acreditar no que ouve

em casa ou nos círculos de amigos. Esta fonte de informação é intrìnsecamente incompleta. Tem que descobrir pessoalmente: — qual é a situação, — quais são os dados estatísticos reais, — o que dêles pensa a massa brasileira".

f) *Orquestração jornalística,* no mundo inteiro. com a conhecida técnica comunista, para a promoção dos líderes progressistas, para espalhar confusão em tôrno das encíclicas de João XXIII, e para dar falsas notícias do Concílio. Houve até um bispo, infelizmente brasileiro, que no auge do entusiasmo declarou a *Le Monde* que a verdadeira voz do Concílio era a imprensa.

g) Combate ao tabu do sexo. Recomendação, por padres e freiras, de livros impróprios, imorais e até pornográficos, a jovens de ambos os sexos. Publicação de um livro intitulado *Os Sete Pecados da Juventude sem Amor,* pela editôra Vozes, com contribuições de professôres de institutos católicos e prefácio de um conhecido lider católico. Para aumentar a consternação das pessoas normais, êsse livro foi apregoado em missas dominicais durante a homilia.

Na ordem doutrinária, os principais elementos do atual modernismo seriam os seguintes:

a) *Historicismo* de fundo neo-hegeliano, tendente ao marxismo mais ou menos desvendado, como se viu, entre nós, nos artigos assinados pelo Pe. Henrique Vaz na revista *Síntese* e na revista *Vozes de Petrópolis.* Êsses artigos foram refutados enèrgicamente por Alfredo Lage, em artigo nas revistas *Vozes* e *Convivium.*

Para os seguidores dessas doutrinas a Igreja não faz apenas reformas dos instrumentos de contato com o mundo e com a história, nem evolui sòmente *quoad nos* na maior explicitação do dado revelado, mas também, e sobretudo, evolui, muda, transforma-se, como se estivesse sendo feita pela história.

b) *Teilhardismo,* a despeito das advertências da Igreja, e do *Monitum* publicado pelo Santo Ofício, o mundo católico inteiro foi afligido pela difusão das obras de Teilhard de Chardin e de seus propagandistas. No Brasil, que nos conste, não houve casa religiosa que não se alvoroçasse e que não programasse conferências e leituras sob o pretexto de que é preciso conhecer tudo. No Centro D. Vital revezavam-se dois conferencistas no baldado esfôrço de mostrar os lados positivos e construtivos daquilo que Maritain, com surprêsa de todos os progressistas, chamou de "fábulas e moeda falsa." Nos colégios religiosos, meninas e meninos que nunca leram uma epístola de São Paulo inteira eram convidados, incentivados a tomar conhecimento das obras de Teilhard de Chardin.

c) *O naturalismo teológico* sob múltiplos aspectos. Um dêsses é a adoração do mundo a que se refere Maritain. "A presente crise tem aspectos bem diversos. Um dos curiosos fenômenos que se oferecem a nossos olhos é uma espécie de *prosternação diante do mundo* que se manifesta de mil modos." (Jacques Maritain, *Le Paysan de la Garonne,* Desclée de Brouwer, 1966, pág. 85.) Além dos aspectos que reaparecem em outros tópicos, assinalamos aqui a visão fenomenológica da Igreja apresentada como um Homem-Coletivo ou Leviatã talvez inspirado no totalitarismo ateu. Em cursos catequéticos, padres que se dizem fenomenologistas ensinam alegremente que o pecado consiste na ruptura com a Igreja e o perdão consiste na *re*-admissão. Quem perdoa é a Igreja. E quem sofre ofensa, se ofensa há, é a Igreja. O pecado como ofensa a Deus, e o perdão como reconciliação pessoal é afastado dêsse ensinamento. Mais tarde um pouco é o pecado *tout court* que desaparece. Outro aspecto dêsse naturalismo é o que reduz a essência do cristianismo ao amor do próximo, como no esquema do socialismo de Saint Simon. Nova escamoteação de Deus pessoal e de uma relação direta com Êle. Dezenas de vêzes, com singular insistência, jovens padres disseram em sermões dominicais

> que o cristianismo consiste essencialmente no amor ao próximo. Duas ou três vêzes ousaram acrescentar: "Só!" Outro aspecto é a ênfase dada ao espírito comunitário, em detrimento da pessoa humana e de sua relação com Deus. Dentro dessa concepção, é mais importante, na Missa, sentirmo-nos unidos aos vizinhos paroquianos do que ao sacrifício do altar. Um padre jovem teve a fantasia de propor aos fiéis ouvirem a missa de mãos dadas. O divino cede lugar ao humano, ou melhor, o humano usurpa o lugar que não lhe é devido. Daí para o humanismo idólatra é milimétrica a distância.

Êsses diversos fatôres formam um sistema. Assim é que o diálogo com os marxistas e o teilhardismo andaram sempre entrelaçados, como tão bem nos mostra o Pe. Philipe de la Trinité (*Dialogue avec le Marxisme?* Les Editions du Cèdre, 1966). No 10º aniversário da morte de Teilhard de Chardin, em 11 de abril de 1965, o jornal *Le Monde,* como era de esperar, promoveu uma edição especial em homenagem do falecido. Entre os vários colaboradores, destacava-se Roger Garaudy, líder do Partido Comunista francês, com seu artigo intitulado *Un Pionnier du Dialogue,* e entre outras amabilidades dizia que o Pe. Teilhard tinha a glória de haver tornado possível o diálogo autêntico com os marxistas. Mais adiante, entretanto, Roger Garaudy confessa que, como marxista, e apesar de tôda a simpatia, não podia aceitar a fórmula tão generosa que o Pe. Teilhard gostava de repetir: *"La synthèse du Dieu (chrétien) de l'En-Haut et du Dieu (marxiste) de l'En-Avant, voilà le seul Dieu que nous puissions désormais adorer en esprit et en verité."* Só faltou ao líder comunista dizer com gravidade: *non possumus.* Por onde se vê duas coisas: 1.ª, que Roger Garaudy tem mais escrúpulos doutrinários do que os católicos teilhardistas; 2.ª, que os ditos católicos teilhardistas não se molestaram muito com a rejeição da *síntese* e com a rejeição de seu Deus de *l'En-Hut,* e continuaram ajoelhados diante do ídolo comunista.

Um exemplo curioso do entrelaçamento do teilhardismo e do diálogo com os marxistas se encontra (*op. cit.* pág. 75) na entrevista de Jacques Madaule à revista italiana *Rinacita,* março de 1965. Depois de comparar as várias correntes que influíram no catolicismo francês dêste século, diz Madaule:

"Quanto a Teilhard de Chardin, êle representa uma corrente de pensamento completamente diversa daquelas (Maritain e Mousnier. É impossível não ver no projeto de *aggiornamento* da Igreja, na convocação do Concílio, nas encíclicas tais como *Mater et Magistra,* e sobretudo *Pacem in Terris,* o eco do pensamento teilhardiano. Mas os adversários integristas de Teilhard souberam tão bem torná-lo suspeito que nem sequer seu nome foi pronunciado no Concílio, a não ser na terceira sessão. Sua influência entretanto é enorme, senão dominante numa parte do episcopado francês, belga e holandês. O pensamento do grande jesuíta teve certamente influência sôbre numerosos bispos do Terceiro Mundo. [Neste ponto o Pe. Philipe de la Trinité, em nota ao pé da página, reclama as provas de tão desembaraçada afirmação.] Se o Concílio não se limitar a uma reforma, mas puser em marcha, como muitos esperam, uma verdadeira mudança (se avvia come molti sperano, un vero mutamento), êsse resultado será devido à difusão de um pensamento ainda oficialmente considerado suspeito, mas que é capaz, por sua natureza, de renovar em profundidade a idéia que, até então, a Igreja tinha de si mesma e de sua relação com o mundo".

Quem é Jacques Madaule? É um erudito francês, autor de alguns livros razoáveis e até apreciáveis, como *Le Drame de Paul Claudel,* prefaciado pelo próprio Claudel, e editado pela Desclée de Brouwer em 1935. Deve ter hoje idade avançada e parece ter perdido a serenidade e o equilíbrio das velhices bem recebidas.

O Concílio não correspondeu às expectativas de Jacques Madaule e dos comunistas italianos leitores da *Rinacita.* Eis o que diríamos nós, e que melhor do que saberíamos disse outro francês que os progressistas julgavam ter como adepto:

JACQUES MARITAIN: "Penso que essa gnose teilhardista, e sua espera de um metacristianismo, receberam no Concílio um rude golpe. Porque uma coisa é inverter o hegelianismo, como fêz Marx, e outra é inverter o cristianismo, de modo a tê-lo assentado, não mais na Trindade e na Redenção, mas no Cosmos em evolução. (. . .) É bem provável que muitos teilhardistas, ao ser anunciado o Concílio, esperas-

> sem, se não uma confirmação dogmática do Cristo cósmico (evidentemente ainda é cedo para tanto), pelo menos um encorajamento para tal doutrina. Ora, leiam os textos do Concílio, examinem cada um com a lente, e não acharão sombra de sombra de tal encorajamento. Com uma tranqüilidade magnânima, o Concílio ignorou totalmente e perfeitamente o referido grande esfôrço para um *melhor cristianismo*. E nada é mais clássico do que suas duas constituições dogmáticas. Se os adeptos do teilhardismo não andassem passeando nas nuvens, haveriam de compreender um pouco o que isso significa para êles." (*Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, 1966, pág. 185.)

E no Brasil? Para infelicidade nossa, o passeio nas nuvens se eleva ao quadrado, e temos progressistas que se afirmam ao mesmo tempo discípulos de Maritain e de Teilhard de Chardin! Convém frisar que, no livro acima citado, Maritain coloca a obra de Teilhard no capítulo de "fábulas e moeda falsa".

Teilhardismo ou cristianismo?

5. Qual é a verdadeira posição do debate em tôrno da obra do jesuíta paleontólogo? Não há certamente no mundo inteiro (excetuando o Brasil, onde parece que tudo pode ser escrito sem abalo dos prestígios acadêmicos) um só autor católico de médio nível que não admita a existência de erros e exageros na obra de Teilhard de Chardin, mesmo porque, para não aceitar êsses desacertos, seria preciso admitir que o Santo Ofício andou inteiramente errado no *Monitum* com que advertiu a consciência católica do mundo inteiro contra os graves erros que pululam na obra do falecido jesuíta. Eis aqui o texto do *Monitum:*

> *Certas obras do Pe. Teilhard de Chardin, inclusive as póstumas, têm sido divulgadas e têm encontrado acolhimento público não pequeno. Independentemente do juízo formulado sôbre o que pertence ao plano das ciências positivas, claramente se vê que, em matéria de filosofia e teologia, essas obras estão cheias de tais ambigüidades e erros tão graves, que ofendem a doutrina*

católica. Por isso, os Revmos. Padres da Suprema S. Congregação do Santo Ofício exortam todos os Ordinários e Superiores de Institutos Religiosos, os Reitores de Seminários e os Presidentes de Universidades, a defender os espíritos, particularmente dos jovens, contra os perigos das obras do Pe. Teilhard de Chardin e seus discípulos. (O texto original, em latim, está na AAS, 54, de 1962, 526.)

É verdade que os intelectuais católicos inclinados ao progressismo sorriem com infinita superioridade quando alguém alude ao Santo Ofício, como também os há que afirmam, com infinita tranqüilidade, que já passou a época das condenações e doravante a Igreja passará à atitude dialogante, o que equivale, evidentemente, a afirmar uma destas duas coisas: ou a humanidade se tornou infalível e permanentemente ortodoxa de hoje em diante, ou então (e êste me parece ser o núcleo da mentalidade progressista), doravante a Igreja se desinteressará do dogma, da filosofia, da especulação teológica e enfim da verdade, passando a interessar-se, ou a contentar-se com inquéritos sociológicos, medidas econômicas, e sobretudo relações diplomáticas. A recepção de um personagem oficial soviético, por exemplo, será muito mais importante para a Igreja e para a Cristandade do que um *Monitum,* e mesmo do que um dogma.

Há ainda, em tôrno do *affaire* TC, os fanáticos puros e deslumbrados, que não fazem questão nenhuma do Santo Ofício nem da Igreja. Dou como exemplo típico dêsse fenômeno os livros de Cuenot, que se beneficia do merecido renome de um tio naturalista para dar prestígio científico à campanha de promoção da novíssima doutrina. Outro exemplo, ainda mais grotesco, é o livro de um Nicolas George, *D'Einstein à Teilhard,* onde o autor pretende inculcar a idéia de um equiparação entre a síntese einsteniana e a teilhardiana. Sem sermos especialistas em paleontologia podemos, fàcilmente, verificar que Teilhard de Chardin é um autor de terceira ou quarta ordem nessa ciência. Para isto basta consultar quatro ou cinco dos mais modernos e reputados livros do ramo, em inglês, alemão, italiano, francês e espanhol, e verificar, como já o fizemos, a ausência quase total de qualquer referência bibliográfica feita ao falecido jesuíta. Poderão ser honestos os trabalhos que deixou, não sabemos julgar; mas aquela ausência de referências prova exuberante-

mente, a quem conhece alguma coisa dos hábitos culturais, que a obra foi insignificante. O forte de Teilhard de Chardin se situa pois nos livros fantasiosos que permitem aos católicos de nova índole uma vilegiatura intelectual, um cruzeiro turístico fora do recinto da ortodoxia que lhe parece abafado e pouco divertido. Ou então diremos que se situa nos livros que pretendem trazer um *metacristianismo,* muito bem classificados por Etienne Gilson como *Theology-fiction.*

Deixando de lado os não católicos, e aquêles que vêem nos anátemas e nas condenações sinais de atraso, o debate mais sério reduz-se à seguinte alternativa: haverá na obra de Teilhard de Chardin erros acidentais, discerníveis e separáveis da substância positiva e construtiva da obra? ou serão seus erros tão graves, e de certo modo tão coerentes que formem um sistema inassimilável para o pensamento católico? Os autores alvoroçados, como Smulders, De Lubac, e outros, se inclinam para a primeira posição; os autores como o cardeal Journet, o Pe. Philipe de la Trinité, [1] Marcel de Corte, Etienne Gilson e Jacques Maritain afirmam vigorosamente a segunda posição.

Para êsses autores, como para nós, o Cristo é o Verbo de Deus que se encarnou *propter nos homine et propter nostram salutem,* é o Salvador que nos resgata e nos reconcilia com o Pai, ou é o segundo Adão que veio expiar o pecado do primeiro. Cancelem a noção de pecado, e a correlata noção de uma relação de conhecimento e amor entre cada alma e Deus, e não haverá mais cristianismo. Poderá subsistir outra coisa chamada *metacristianismo.* Sim, para quem achar que meia dúzia de fantasias mal escoradas em meia dúzia de fósseis pesam mais do que dois mil anos de Doutrina Sagrada construída com o sangue dos mártires e as lágrimas dos santos, e fundada na palavra de Deus, o Ponto Omega substitui com vantagem o Cristo Crucificado ou o Cristo Ressuscitado, e o Teilhardismo toma o lugar do Cristianismo.

Para que o leitor católico alfabetizado, e não inebriado de novidades, possa fazer uma idéia da desenvoltura do padre Teilhard de Chardin em relação à Doutrina Sagrada, que a

---

[1] Do Pe. Philipe de la Trinité recomendamos especialmente a leitura de *Rome et Teilhard de Chardin,* Arthême et Fayard, 1964; de Charles Journet, *La Synthèse de Teilhard de Chardin est'elle dissociable? Nova et Vetera,* abril-junho, 1966.

Igreja guarda como sinal de sua virgindade, transcrevemos uma expressiva passagem colhida no livro do Pe. Philipe de la Trinité:

TEILHARD DE CHARDIN: "Quando procuramos, com tôda nossa alma moderna, viver e pensar o cristianismo, as primeiras resistências que encontramos vêm sempre do pecado original. Isto é verdade, primeiro para o pesquisador, para quem a representação tradicional da queda barra decididamente o caminho para todo progresso no sentido de uma perspectiva mais larga do mundo. Com efeito, é para salvar a letra da narração da Queda que se encarniçam em defender a realidade concreta do primeiro casal. Mas.. há ainda mais grave. [Mais grave dizemos nós!] Não sòmente para o cientista cristão, a história, para aceitar Adão e Eva, tende se estrangular de uma maneira irreal ao nível da aparição do homem, mas também, num domínio mais imediatamente vivo, o das crenças, o Pecado Original, sob sua figura atual contraria a todo instante o desabrochar de nossa religião. Corta as asas de nossas esperanças, e nos traz tôdas as vêzes, inexoràvelmente, para as sombras dominantes da reparação e da expiação."

"...O Pecado Original, imaginado com os traços que ainda hoje lhe emprestam, é uma vestimenta apertada dentro da qual ficam abafados nossos pensamentos e nosso coração... Se o dogma do pecado original nos manieta e nos anemia, é simplesmente porque, na sua expressão atual, êle representa a sobrevivência das idéias estáticas e superadas no seio de nosso pensamento tornado evolucionista. A idéia da queda não é, com efeito, no fundo, senão uma tentativa de explicação do mal em um universo fixista... Com efeito, e apesar das distinções sutis da Teologia, o cristianismo se desenvolveu sob a impressão dominante de que todo o mal, em tôrno de nós, nasceu de uma falta inicial. Dogmàticamente, nós vivemos na atmosfera de um Universo onde o principal empreendimento é o de reparar e expiar... Por tôdas as espécies de razões científicas, morais e religiosas, a figuração clássica da Queda não é mais para nós senão um jugo e uma afirmação verbal com que não podemos alimentar nossos espíritos e nossos corações." (Passagens de *Christologia et Évolution*, dadas por Roger Garaudy em seu artigo *Le Père Teilhard, le Concile et les Marxistes*, publicado

na revista *Europe,* março-abril 1965, citado por Philipe de la Trinité em *Dialogue avec le Marxisme?,* pág. 89, ao pé da página.)

Essas e outras levaram teólogos como Journet e Philipe de la Trinité a considerarem o teilhardismo inassimilável pelo cristianismo. Não é o seu evolucionismo convergente que mais o incompatibiliza com a doutrina cristã, é antes todo um brutal processo de redução do moral ao cósmico e do sobrenatural ao natural. A doutrina cristã pode admitir perfeitamente um transformismo biológico ao longo dos séculos, como bem assinala a encíclica *Humanis Generis* de Pio XII, desde que respeite a diferença específica do homem, e o dogma da monogenia.

Na verdade, com Maritain e Gilson, nós vamos um pouco mais longe na crítica ao teilhardismo, e achamos que essa fantasia é inassimilável na cultura, mesmo como tentativa e experiência errada. Do marxismo e do hegelianismo dizemos que são *erros* mais ou menos graves, com conseqüências maiores ou menores para a cultura que por êles se orientar; do teilhardismo dizemos que é *falso,* que é "fábula ou moeda falsa". O Pe. Bruckbeger, ilustre dominicano que foi amigo e creio que confessor de Bernanos, não disfarça seu desdém: "Se me perguntarem o que penso de Renan, eu diria: é uma velha lua; mas se me perguntarem o que penso de Teilhard de Chardin, direi: é uma lua nova, mas não passa de lua, caminhando para o minguante... Tudo isto será varrido por falta de fundamento quer na ordem científica, quer na religiosa. Tentam impor ao catolicismo uma espécie de compromisso com a ciência que se interessa tanto pela Verdade como Pilatos, e tudo isso à custa de outra Teologia, outros dogmas, particularmente parecidos com o marxismo, e também inutilizados pelos fatos..." (*La France Catholique,* n.º 965, 28 de maio de 1965, página 8.)

No outro lado do debate, excluídos os não católicos e os fanáticos, estão os apreciadores de novidades a qualquer preço, e os que julgam atingir o cume da sabedoria quando dizem que em tôda obra há sempre alguma coisa aproveitável e positiva. Fôsse assim não haveria papel rasgado, nem haveria critério para escolher a leitura. Um exemplo típico dêsse liberalismo católico julgado de bom gôsto por seus consumidores, é o que nos proporciona R. Guelluy em *La Création, Théologie Dogmatique,* Desclée, 1963. No *Appendice* dedicado especialmente *à Síntese do Pe. Teilhard de Chardin,* eis o que lemos:

"...na verdade, sua síntese pede retoques, tanto em sua parte científica como em suas concepções religiosas. O teólogo se preocupará de não a deixar funcionar como uma nova forma de panteísmo; êle terá o cuidado de frisar, como seu próprio autor o faz mais de uma vez, que essa descrição de um desenvolvimento contínuo do universo deve deixar lugar para as rupturas de continuidade implicadas pela aparição do ser espiritual, sua elevação à ordem sobrenatural, a Encarnação, a Ressurreição; e procurará precisar a maneira pela qual os progressos temporais que tornam os homens mais solidários trazem uma contribuição para a unidade do Reino. A doutrina revelada que mais penosamente procurará seu lugar nessa sistematização (de T. de C.) é a do pecado e da redenção. À primeira vista..."

E por êsse sinuoso e diplomático caminho o autor do moderníssimo livro sôbre a Criação enumera os cuidados e as dificuldades que o teólogo terá de despender para bem aproveitar a sistematização de Teilhard de Chardin. Só não nos explica cabalmente o que é que impede o teólogo de atirar o livro pela janela e cuidar de outro trabalho mais proveitoso, já que a vida é breve. Mais adiante, já mesmo *Appendice,* o autor ousa comparar a convergência no *Ponto Omega,* convergência cósmica onde não se vê lugar para a liberdade e para o ato moral, ou para a divisão dos atos humanos em bons e maus, com o ensino de São Paulo que também faz alusão à unidade dos homens em Cristo! E é por essas e outras que nossa pobre cultura, sob o emoliente trópico do Capricórnio, caiu no mesmo dolo, e comprou os livros de Teilhard como anos atrás comprava os marcos alemães e as demais moedas falsas da Europa.

O progressismo.

6. Será preciso dizer que o progressismo de que tratamos neste tópico não designa o gôsto e a tendência que incita todos os homens ao progresso? Ou será preciso gastar palavras e argumentos para provar que não há tendência mais universal do que esta? O homem, em conseqüência de sua racionalidade, é um ser essencialmente ascen-

sional: no composto dual, o princípio espiritual, de ordem mais elevada, imprime ao conjunto e a tôdas as suas operações um tropismo vertical e espiritualizante. E por isso não há indivíduo humano, por mais acabrunhado que ande, ou por mais conservador que seja, que não aspire à moralidade desta ou daquela direção, mas creio que nunca, jamais, em tempo algum, se travou a discussão entre uma pessoa que ama ou deseja o progresso e outra pessoa que declare não amar nem desejar o aperfeiçoamento de coisa alguma. O conservador, que costuma aparecer com êste título no jôgo das idéias e fôrças de uma cultura, é simplesmente aquêle que faz oposição a uma determinada corrente prestigiada pelos arruídos da moda e tirânicamente apresentada como direção principal ou única do progresso humano. Pode acontecer que essa oposição seja motivada por uma índole timorata que tem mêdo de grandes acelerações, embora não desgoste do progresso; mas também pode acontecer que a oposição seja motivada por um ardoroso desejo de progredir em outras direções.

O militante das duas cidades deseja fervorosamente um mundo melhor e mais humano, e acima disto deseja uma cristandade mais santa; por isso mesmo, e na medida dêsse ardor, há de combater as linhas de progresso de coisas e de estruturas sociais que contrariam aquêles ideais.

Para melhor nos movermos na trama de equívocos que compõe o chamado progressismo católico de nossos dias, devemos lembrar, de início, as duas espécies de progresso: o progreso interior que significa um aperfeiçoamento do homem interior, e o progresso exterior que significa a renovação do quadro de coisas que formam a cercadura da vida humana. O primeiro se caracteriza por um refôrço de identidade: nessa linha, o homem progride na medida em que explora as riquezas profundas de seu ser e só pode progredir na medida em que permanece o mesmo. A noção de pessoa é indispensável na constituição de uma ciência do homem que tenha em conta, ao mesmo tempo, o dinamismo ascensional do homem e a nuclear unicidade de cada pessoa humana. Nesta linha de progresso, que podemos chamar de *intensivo,* enunciaríamos duas proposições clássicas, aparentemente contrárias:

1) "O homem ultrapassa o homem."
2) "Tornemo-nos o que somos."

Ou então diríamos numa única proposição:

3) "Só progride o que permanece".

Um exemplo dêsse progresso tão radicalmente humano é o aperfeiçoamento das virtudes morais, ou dos *habitus* que representam riquezas da mesma pessoa, ou crescimento homogêneo e sem ruptura de sua unidade. Na vida sobrenatural o progresso constitui grave preceito: "Sêde perfeitos como vosso pai celestial é perfeito." Fàcilmente se compreende que êsse provocante mandamento não determina obrigação de um têrmo, e muito menos obriga a alma cristã a alcançar a infinita perfeição divina. O têrmo "como", naquela proposição indica semelhança e não igualdade atual de perfeição. O espírito do preceito é mais tendencial do que programático. O que Deus quer de nós é que o queiramos e tenhamos a alma voltada para Êle. Numa linguagem trigonométrica eu diria que cumpre o preceito quem tem os vetores de suas aspirações naquele primeiro quadrante em que o seno e o co-seno são positivos. O que não podemos é deliberadamente fechar nossa conta e declararmo-nos satisfeitos com nossos atingimentos. A vida cristã, para ser efetivamente cristã, há de ser sempre um desejo de desejos maiores, e uma continuada embora irregular e oscilante ascensão. Fora disto temos o intolerável orgulho dos homens que vivem segundo a carne, isto é, segundo seus próprio critérios.

Tôda a espiritualidade católica se move em tôrno dêsse preceito de perfeição, e tôda a imensa e bela tradição nos deixou, nas abóbadas dos séculos, esta advertência que Catarina de Sena tantas vêzes repetia: "Quem não progride regride." O que quer dizer que, para mantermos algum equilíbrio, temos de subir. E por quê? Porque o mundo inferior e exterior em que se move o bizarro ser uno e dual que somos, sendo inferior e corruptível, segue um processo de desmoronamento que os físicos exprimem com a fórmula "entropia crescente". O chão foge-nos debaixo dos pés, e puxa-nos para trás. Por isso, para afirmar nosso senhorio sôbre o mundo exterior, temos de afirmar com fôrça sempre renovada o primado do espiritual.

Êsse progresso interior, que também chamaríamos de essencial, é o único que se pode dizer, com propriedade, não sòmente do homem, mas das instituições e das coisas. Só há real progresso daquilo que permanece. Nesse sentido pode-se dizer tranqüilamente o que Chesterton disse num dos mais fascinantes capítulos de *Orthodoxy:* a Igreja é a única instituição que realmente progride, porque é a única que se mantém idêntica a si mesma.

Há entretanto outra maneira de usar o têrmo progresso ou renovação: é o que atribui às coisas a idéia de perfeição do relacionamento que com elas mantemos. Quando passamos do carro de boi ou do bonde de burro para o trator ou para o bonde elétrico, dizemos que houve progresso. Abro aqui um parêntese para queixar-me de uma civilização, ou de uma época, que põe mais ênfase nos têrmos deslocados do que nos têrmos usados em sua primeira e principal significação. Assim é que o têrmo "progresso", se de repente o gritarmos ao ouvido de um habitante de nosso *brave new world*, produzirá imagens internas de aparelhos elétricos, satélites artificiais, etc., e sòmente um em cada milhão pensará primeiramente no preceito evangélico de perfeição.

O progresso das coisas exteriores, medido pela relação de utilidade que tais coisas têm conosco, é o que chamaríamos extensivo e exterior, ou também "progresso por substituição", porque se processa pelo abandono de um dos têrmos da relação em favor de um nôvo modêlo. Tomemos o caso do bonde de burro substituído pelo elétrico. Ninguém, evidentemente, dirá que o bonde antigo evoluiu, progrediu, ou que o burro, aperfeiçoado, transformou-se em motor elétrico. O processo é mais sumário: tornou-se obsoleto o primeiro e em seu lugar instalaram-se os novos veículos. Mas ainda aqui, nessa significação oblíqua do têrmo, prevalece àquela regra da prevalência da identidade: mudam-se as coisas, arquivam-se liteiras e arcabuzes, mas nesse massacre de formas obsoletas só haverá real progresso se se mantiver constante a idéia inicial de uma ordenação dessas coisas ao homem e ao progresso central e espiritual do homem. Perdido êsse invariante, o progresso das coisas deixa de merecer essa nobre denominação e transforma-se em loucura.

A mesma observação se aplica ao têrmo "nôvo' que também de dois modos se usa: no primeiro digo que há renovação interior, essencial, quando nos reencontramos com o que somos, e quando assim reafirmamos, íntegra e cintilante, nossa identidade; no segundo modo digo que estou de sapato nôvo quando comprei *outro* par de sapatos, e abandonei o antigo.

Ora, o progressismo católico de nossos dias é antes de tudo um equívoco, um engano sôbre o sentido principal do têrmo, pelo qual a Igreja é tratada como um sapato velho. Descalçam-na, e saem pelo mundo radiantes a dizer que renovaram suas idéias sôbre o cristianismo.

Em têrmos mais comedidos e abstratos, diremos que aplicam à Igreja, e ao próprio homem, o progresso extensivo, exteriorizante e substituidor, que só vale para a técnica, e assim mesmo sòmente quando a técnica se mantém ao serviço do real progresso humano. Em tôdas as páginas dêste volume perseguimos o trágico equívoco de uma civilização que entroniza o homem-exterior, e dêle tira todos os principais critérios para os problemas do mundo. Estamos hoje diante de uma manifestação aguda do mesmo fenômeno, e assim se vê que, històricamente, êsse progressismo católico que faz tanto arruído é um movimento regressivo que tem sua dinâmica nos estertores da civilização agonizante.

Na verdade, e nisto são fiéis ao processo inerente ao progresso extensivo, o que êles querem não é uma Igreja renovada por sua seiva interior, é antes *outra* Igreja. Não precisamos ser muito sagazes para descobrir êsse segrêdo porque êles mesmos não se cansam de gritar que os valôres e critérios da velha mãe esclerosada e caduca foram todos superados, como também não disfarçam o desejo que têm de correr atrás do mundo seguros à cauda de seus progressos científicos e técnicos, e até atrás de seus mais frívolos caprichos. Que digo? Êles não ocultam o desejo de correr atrás de fenômenos que a velha mãe caduca chama de intrìnsecamente perversos. Não fica assim evidente a exteriorização do que pretendem ter por substituto da Igreja? Não salta aos olhos a subserviência em que se colocam em relação ao mundo?

Detenhamo-nos um pouco diante dêsse estranho espetáculo. O católico progressista nos diz, nervoso, que o mundo corre e que nós, se não corrermos seguros à cauda do mundo, ficaremos para trás. Ou então, o mesmo católico progressista, repetindo as acusações que tempos atrás vinham dos inimigos da Igreja, se queixa de não ter a velha Igreja resolvido as contendas humanas ou promovido uma ordem social mais justa.

Nós outros sabemos que a Igreja realmente nunca deixou de tratar os homens como Mãe e Mestra, mas isto não basta aos progressistas, e muito menos lhe agrada a colheita de santos admiráveis que viveram para nos provar a possibilidade do que parece loucura aos olhos do mundo. Êles querem, nìtidamente, uma Igreja atuante no mundo como instituição dêste mundo e para sucesso da ordem temporal do mundo; êles recusam, nìtidamente, a Igreja que *apenas* nos anuncia a salvação em Cristo Jesus e nos ensina a vivermos mais dignamente o nosso exílio,

em vista da transcendência de nossa vocação. Em outras palavras, querem uma Igreja vitoriosa, não apenas no céu, nem apenas escatològicamente, mas também, ou sobretudo, històricamente bem sucedida e triunfante. Ora, essa atitude nos lembra outra que alguns homens tiveram diante do próprio Cristo, e mais especialmente diante do Cristo crucificado. Que rei é êste? Salva-te a ti mesmo já que te dizias salvador do mundo! Aos judeus apegados demais a um ideal de messianismo temporal pareceu intolerável a idéia de um Cristo flagelado e coroado de espinhos. Ora, o mesmo desafio lançado ao mundo pelo "sinal de contradição" continua a ser lançado pela Igreja. Os progressistas retomam os anseios e vitupérios de dois mil anos atrás.

Temos um exemplo típico dêsse velho equívoco nas palavras de um livro de Ignace Lepp, publicado em 1952 *(Le Monde Chrétien et ses malfaçons,* Aubier, pág. 189): "Luciana tinha sido, muitos anos, militante da extrema esquerda. Decepcionada, como tantos outros, pelo desprêzo do homem cotidianamente manifestado por seu partido, ela o deixa e empreende a corajosa procura de um ideal tão forte e eficaz como o do comunismo, mas dotado de maior autenticidade humana. (. . .) Decide Luciana receber o batismo. Para se preparar, vai passar duas semanas num convento. Infelizmente para ela o desastrado pregador de uma das tardes estendeu-se sôbre as aparições do Sagrado Coração a Santa Margarida Maria. Falou de um Jesus lacrimejante e infeliz, sofrendo ainda (no céu!) dos pecados homens, e mendigando a piedade e as consolações da santa freira. Êle não podia ser o chefe conquistador que Luciana procurava, e por isso, muito triste, deixou ela o convento. Fiz o que pude para explicar-lhe em que sentido é preciso compreender essas piedosas metáforas para uso de certa espécie de almas doentes."

O que salta ao olhos é que Luciana, como também Ignace Lepp, queriam *outra* Igreja. Parecida com quê? Parecida com o ideal claramente apregoado pelo autor. Nas orelhas daquele livro espantosamente medíocre, e inacreditàvelmente bem sucedido, lemos a seguinte nota sôbre o autor: "Convertido ao catolicismo, ordenado padre, Ignace Lepp nada quis renegar do que havia descoberto de belo e grande no comunismo.". Faleceu há dois ou três anos o padre Ignace Lepp, e queremos crer que agora, no céu, começou a compreender e a balbuciar as primeiras verdades cristãs que na Terra estiveram escondidas pela opacidade do meio que o cercou na sua entrada na Igreja. Viveu

em branca nuvem, sem pegar o *premier mot* da boa nova anunciada por Cristo, e o que ainda mais impressiona é o fato de ter alcançado sucesso no mundo inteiro graças ao ecumenismo da estupidez espalhada no mundo cristão.

Impõe-se aqui uma observação relativa ao fascínio que o ideal comunista exerce sôbre certas almas doentes (agora é nossa vez de diagnosticar) a despeito de todos os seus estridentes fracassos e de seu desumanismo. Já dissemos atrás que êsse ideal político, por colocar tôda a ênfase no homem exterior, e por assim pertencer ao mundo morto da sociedade liberal, é um ideal històricamente regressivo. Direi agora como tão bem assinala Alfredo Lage que é também psicológica e moralmente regressivo por ser a procura de um regaço materno ou de um útero. Tôdas as aspirações políticas ou civilizacionais que fogem à autonomia da pessoa humana são processos regressivos à minoridade: os regimes autoritários do tipo da monarquia absoluta ou da ditadura salazarista ou franquista são regressões à tutela paterna; os regimes que exaltam as solicitudes econômicas a encargo do estado são ainda mais profundamente regressivos e constituem um ideal telúrico ou placentário que foge a qualquer veleidade de transcendência ou de maturidade.

Pode-se dizer que num primeiro tempo foram os socialistas que, a despeito de tôdas as antinomias agressivas, procuraram imitar, que digo? procuraram usurpar os direitos da Mãe e Mestra. A admirável militante Madeleine Debrêl diz em seu livro *Ville marxiste Terre de mission* (ed. du Cerf, 1957) que via no comunismo um impressionante decalque da Igreja, ou uma espécie de simetria invertida: a unidade e intransigência de doutrina, a apostolicidade, a idéia de redenção do homem, a existência de uma cidade santa com o túmulo do primeiro Papa, tudo isto indicando mais do que um simples paralelismo acidental. "Na semana passada li numa revista soviética que Moscou, a cidade santa, assenta sôbre sete colinas. . ."

Assim, num primeiro tempo, o fenômeno comunista, com suas solicitudes econômicas, imita e usurpa a maternidade da Igreja. Com uma diferença: em vez de dar à luz e de educar para a maioridade e para a liberdade, essa mãe falsa devora seus filhos. Mas agora vejam o que se passa no segundo tempo. Pôsto no mundo, o fenômeno comunista passa a ser o catalisador dos católicos que não puderam agüentar o espetáculo do "malôgro" da Igreja sôbre o mundo. Parecendo-lhes, a essas

almas doentes, que o comunismo realiza, ou pelo menos tem a audácia de querer e de prometer uma vitória perfeita sôbre as asperezas do mundo, sem necessidade de um crescimento viril das almas, êles passam a correr atrás dos comunistas para lhes conceder muito mais do que a mão estendida. E aí temos, diante de nossos olhos, o assombroso espetáculo do "progressismo católico" a querer uma outra Igreja feita à imagem e semelhança do Partido Comunista. E, assim, por uma cruel ironia da sorte dos têrmos, chamam-se a si mesmos de progressistas os que são arrastados pelo processo regressivo que acabamos de descrever. Não há, talvez, em tôda a história da Igreja episódio mais degradante do que o das reuniões recentemente ocorridas entre comunistas e católicos, onde êsses últimos assinam pasmosas capitulações sem que os arrogantes comunistas tenham de fazer a menor concessão. Bem sabemos que houve inicialmente certa malícia e certa iniciativa dos comunistas que tiveram instruções de se infiltrar nas associações católicas. Depois dêsse primeiro avanço êles esperam sentados, e até nas ruas são importunados pelos católicos (de alma doente) que fazem o *trottoir*.

No início da infiltração, desencadearam-se no mundo diversos movimentos em favor de diversas fórmulas sucessivamente apresentadas pelos totalitários: mão estendida, coexistência pacífica, diálogo, colaboração... Na Europa desempenharam papel importante a colaboração de católicos e comunistas na Resistência francesa e a famosa questão dos padres operários. Na ordem doutrinal, o *missing link* foi representado pelas fábulas do jesuíta Teilhard de Chardin. Um mundo ávido de mentira vital precipitou-se sôbre o *menu* de falsificações, e cá estamos hoje a vomitar, ou a voltar ao vômito como se diria na Idade Média.

No Brasil, a infiltração comunista no mundo católico, vinda da Europa, encontrou cobertura na *intelligentzia* liberal que faz parada de disponibilidades e de largueza de ideais. E não faltou, na hierarquia e no laicato, quem se entusiasmasse por essa conciliação que consentia em cortar pelo meio o filho disputado por duas mães.

Comédia de erros.

7. Em 23 de novembro de 1963, o *Jornal do Brasil* publicava uma página inteira (!) intitulada *A Igreja, o Socialismo e o Comunismo,* para demonstrar que a Igreja, de Gregório XVI a João XXIII, em relação ao

socialismo e ao comunismo, evoluíra da rígida intolerância para o discernimento esclarecido e finalmente para o diálogo e para a colaboração! A idéia, naquele tempo, era sedutora, mas infelizmente não encontrava apoio nos textos e nos fatos. Se o autor não estivesse acometido pela fêbre progressista, após a consulta mais atenta dos dados, rasgaria o rascunho e procuraria outra idéia, que certamente não encontraria no *Jornal do Brasil* o mesmo agasalho. Mas o progressismo, como deve ocorrer em outros processos regressivos, vem sempre acompanhado de uma desembaraçada e quase lúcida leviandade, graças à qual um autor não se prenderá demais aos textos e aos fatos. Apesar do evidente agravamento progressivo das condenações, que encontram em Pio XI sua mais vigorosa expressão, e que culminam na excomunhão decretada por Pio XII e confirmada por João XXIII, o autor conclui assim: "No período atual, caracterizado pela dissociação, pela estabilização e pela irradiação, tanto do socialismo como do comunismo, a posição da Igreja se manifesta como eminentemente **dialogante.** Ao período de simples e total **condenação** do início e ao **discernimento** objetivo que se seguiu, sucede agora, desde João XXIII, uma atitude de **entendimento.**" E abaixo acrescenta: "Queremos apenas chamar a atenção para essa nova posição em face do socialismo e do comunismo, não mais sob o signo do **isolamento** ou da indignada **condenação,** mas sob o signo da **participação** e da **colaboração.**"

Diversas vêzes no imenso texto reaparece a queixa, o *leitmotiv* contra os anátemas e as condenações, deixando-nos a penosa impressão de que o autor realmente pensa que êsses anátemas e essas condenações têm menos amor do que os outro gestos e atos da Igreja. Será possível?! Poderá o escritor ignorar o valor amoroso e santo da severidade daquela que chamamos Mãe e Mestra? Acaso desconhecerá as palavras famosas de Santo Agostinho sôbre a caridade do prêmio e a caridade da vara? Não se lembrará da palavra do Livro Santo onde se lê: "Quem poupa a vara odeia o filho"?

Recebi outro dia uma carta de "jovem sacerdote" de uma das províncias de nosso imenso Brasil. Queixava-se de mim; mais especialmente queixava-se de um artigo que repetidamente citava trechos da ardente epístola de São Paulo a Timóteo sôbre os tempos ingratos em que os homens, cansados da sã doutrina, e sentindo cócegas nos ouvidos, se entregarão às fabulas. Meu

missivista, acusando-me de falta de bondade, encerra assim seu argumento: "...mas professor, no próprio São Paulo o senhor poderia encontrar passagens menos descaridosas." Um outro seminarista teólogo, da *nouvelle vague,* queixava-se de minhas exigências doutrinárias que classificava de rabugens, e inopinadamente saiu-se com esta: "...e afinal de contas *quid est veritas?*", sem perceber o papel que assumia, e a terrível homenagem que me prestava.

Mas vamos aos fatos relativos às posições tomadas pela Igreja perante o socialismo e o comunismo. O que se vê, com luminosa, solar e quase ofuscante evidência, é um aumento de rigor condenatório de Gregório XVI a Pio XII. E o meio têrmo, o discernimento a que se refere o autor, que diacho quererá significar? A distinção entre formas diversas do socialismo, e do próprio comunismo? Mas é preciso lembrar que Pio XI só dissociou, distinguiu, separou, para mais refôrçar a condenação, e para não permitir a evasiva do socialismo mitigado. Vamos ao texto da *Quadragesimo Anno,* na parte em que Pio XI diz estar atendendo aos que pedem diretrizes sôbre as novas formas de socialismo. Eis como responde o Papa: "O socialismo, seja considerado como doutrina, seja como movimento histórico, [2] ou como ação, na medida em que permanece verdadeiramente socialista, mesmo depois de suas concessões à verdade e à justiça, que já mencionamos, é incompatível com os dogmas da Igreja Católica, já que sua maneira de conceber a sociedade se opõe diametralmente à verdade cristã." Do comunismo, como o próprio articulista do *Jornal do Brasil* assinala numa passagem de que trataremos a seguir, diz Pio XI que é *ímpio, atroz, monstruoso, desumano.* Onde está o discernimento para uma transição? E Pio XII? Terá Pio XII, êsse grande papa tão venerado pelo colaborador do *Jornal do Brasil,* diminuído a severidade em relação ao socialismo e ao comunismo? Os fatos, que o articulista não levou em devida conta, estão aí: Pio XII decreta a proibição de colaboração com os comunistas,

---

[2] Chamo a atenção para essa distinção entre doutrina e movimento histórico, que reaparece na *Mater et Magistra,* e será então apresentada, com grande alarido, como descoberta de João XXIII. Adiante veremos que êsse é o único apoio que o colaborador do J. B. encontra nos textos para provar sua tese.

e a excomunhão para os que professam a doutrina comunista.[3] É inegável que os documentos deixados por João XXIII têm um tom mais brando, mas será verdade que deixaram uma recomendação de diálogo e colaboração com os comunistas? Procure o leitor na página do *Jornal do Brasil*, nas três colunas dedicadas ao que o autor chama *3.º Período*, e não encontrará uma só passagem de João XXIII que autorize essa interpretação, e é de crer que o autor a tenha procurado. A única citação de João XXIII é aquela muito explorada em que o Papa se refere à distinção entre a doutrina e sua realização histórica, como quem diz que, com o correr do tempo, uma doutrina errada pode realizar-se històricamente com atenuação e até extinção de seus venenos originais. Essa distinção não é nova, como vimos atrás, nem leva necessàriamente ao otimismo. Pode acontecer o oposto: com o correr do tempo pode tornar-se venenosa ou nociva a doutrina inócua ou mesmo boa. Pode acontecer que daqui a mil anos socialismo seja o nome de um ideal político firmado na livre emprêsa e na supremacia da espontaneidade social sôbre a organização estatal. Por enquanto, não ocorreu tal semântica, nem se tornou aceitável para a consciência cristã a experiência comunista. No caso vertente, o que importa assinalar é que o Papa reinante (estamos em 1963) mantém as condenações anteriores, como ficou claramente exposto na primeira parte da Encíclica *Mater et Magistra*. Releiamos essa passagem do documento freqüentemente tão mal interpretado:

---

[3] *Decreto da Suprema Congregação do Santo Ofício de 1 de julho de 1949 condenando o comunismo.* — "A esta Suprema Sagrada Congregação foram feitas as seguintes perguntas: 1.ª Se é lícito inscrever-se em partidos comunistas ou prestar-lhes apoio; 2.ª Se é lícito publicar, difundir ou ler livros, periódicos, diários ou fôlhas volantes que sustentem a doutrina ou a prática do comunismo, ou colaborar com êles por escrito; 3.ª Se os fieis que realizam consciente e livremente atos a que se referem os números 1 e 2 do presente Decreto, podem ser admitidos nos sacramentos; 4.ª se os fiéis que professam a doutrina do comunismo materialista e anticristão, e sobretudo os que a defendem e fazem dela propaganda, incorrem *ipso facto* como apóstatas da fé católica na excomunhão reservada de modo especial à Sé Apostólica. Os eminentíssimos e reverendíssimos padres (...) decretam que se responda: à 1.ª negativamente; à 2.ª negativamente; à 3.ª negativamente; e à 4.ª afirmativamente. Na quinta-feira seguinte (dia 30 do mesmo mês e do mesmo ano) Sua Santidade Pio XII, na habitual audiência... ordenou que se promulgue na *Acta Apostolicae Sedis*. Roma, 1 de julho 1949.

JOÃO XXIII: *Mater et Magistra:* (34). "O Sumo Pontífice (Pio XII) manifesta ainda que a oposição entre o comunismo e o cristianismo é radical. (Em latim: prae se fert praeterea Antistes sacrorum Maximus *communistarum,* qui dicuntur, et christianorum placita inter se repugnare vehementer.) E acrescenta que os católicos não podem aprovar de modo algum a doutrina do *socialismo* moderado. Em primeiro lugar, porque a concepção socialista do mundo limita a vida social do homem dentro do quadro temporal, e considera, portanto, como supremo objetivo da sociedade civil o bem-estar material."
(E mais adiante, João XXIII prossegue:)
(50) "Nós, portanto, em vista do anteriormente exposto, sentimos o dever de manter acesa a tocha levantada por nossos grandes antecessores e de exortar a todos a que aceitem como luz e estímulo os ensinamentos de suas encíclicas, se querem resolver a questão social pelos caminhos mais ajustados às circunstâncias de nossos tempos."

E aí está o que diz João XXIII da posição da Igreja em relação ao comunismo e ao socialismo. E ainda há melhor. O próprio Papa João XXIII não só manteve como complementou o decreto que proíbe a colaboração e, sob pena de excomunhão, a profissão comunista. [4]

Perguntará algum leitor não católico com compreensível curiosidade: Como é que nada aconteceu com o autor daquele artigo que prega o contrário do que ensinam o papas? Só sei responder que não acontece nada com os progressistas do mundo inteiro porque as autoridades, de tôdas as hierarquias, particu-

---

[4] Texto da AAS de 4 de abril de 1959: "Foi proposta a esta S.S.C. a seguinte dúvida: é lícito aos cidadãos católicos sufragar, nas eleições dos representantes do povo, partidos ou candidatos que, embora não professem princípios opostos à doutrina católica, e até mesmo se atribuam o título de cristão, na verdade se associam aos comunistas e a êles favorecem por seu modo de proceder? Quarta-feira, 25 de março de 1959. Os Eminentíssimos e Reverendíssimos cardeais encarregados de defender a fé e a moral responderam: *não é lícito,* segundo a norma do decreto do S.O. de 1 de julho de 1949 n.º 1, (AAS vol. XLI ano 1949, pág. 334). E na quinta-feira, dia 2 de abril do mesmo ano, SS. João XXIII, papa por Divina Providência; em audiência concedida ao Exmo. Revmo. senhor cardeal Pro-Secretário do Santo Ofício aprovou a mencionada resolução dos Exmos. Padres e mandou publicar. Dado em Roma, no Palácio do S.O., dia 4 de abril de 1949."

lares ou públicas, civis ou militares, leigas ou eclesiásticas, dentro da tempestade de confusão e de crises, entre as quais a da autoridade, andam atarantadas e intimidadas. E o que é que acontece por tôda a parte quando não se observa a ordem, a hierarquia?

> Take but degree away, untune that string
> And, hark, what discord follows! Each thing meets
> In mere oppungnancy. The bounded waters
> Should lift their bosoms higher than the shores
> And make a sop of all this solid globe.
> Strength should be lord of imbecility,
> And the rude son should strike his father dead.

Mas voltemos ao *Jornal do Brasil.* Naquela página inteira há uma passagem especialmente reveladora do estado de espírito progressista. Referindo-se à *Quadragesimo Anno* de Pio XI, diz assim o escritor brasileiro:

> "Apesar disso, dessa condenação categórica, em que emprega têrmos como **incrível, monstruoso, ímpio, atroz, desumano,** o Papa não hesita em dizer que **pior ainda que o comunismo** é a displicência daqueles que não fazem as reformas necessárias para que os povos não recorram a remédios tão violentos e perigosos..."

Ora, aqui o escritor tresleu. Leu efetivamente na *Quadragesimo Anno* um tópico em que o Papa diz **"maior condenação ainda. . .",** mas não disse nem quis dizer **"do que o comunismo".** Sem se demorar na leitura do tópico anterior para verificar a que têrmo de comparação se referia Pio XI quando dizia "maior ainda. . .", o escritor progressista não hesitou em atribuir-lhe o que desejava que êle pensasse e dissesse: **"pior ainda do que o comunismo". . . .**

Eis o que realmente disse a *Quadragesimo Anno* no tópico citado por J. A. e no tópico anterior:

> "Por isso julgamos supérfluo prevenir aos bons e fiéis filhos da Igreja contra o caráter ímpio e injusto do comunismo; mas não podemos esconder nossa dor diante da incúria dos que parecem desprezar êstes imi-

> nentes perigos, e com certa passiva desídia permitem que se propaguem por tôda a parte doutrinas que destroçarão pela violência e pela morte tôda a sociedade."
>
> "Maior condenação ainda merece a negligência dos que descuidam da supressão ou reforma do estado de coisas que levam os povos à exasperação e preparam o caminho à revolução e à ruína da sociedade." (*Q. A.* 43, *in fine.*)

No mesmo tópico do *Jornal do Brasil*, de raspão, o escritor progressista deixa a sugestão de que o Papa teria dito que, em tais casos, o povo recorreria a "remédios tão violentos e perigosos...". Remédios?! Aonde e quando comparou o Papa Pio XI o comunismo a um remédio? Ao contrário, nunca perdeu a oportunidade de dizer que era um mal, uma doença, uma desordem mortal, etc. E é assim que se propaga o progressismo, e que se espalha a idéia de João XXIII mitológico a renegar tôda a tradição da Igreja, e a iniciar uma nova era em que, em vez de militante, a Igreja passa a ser dialogante.

Falta de objetividade dos modernistas.

8. Disse atrás que o progressismo, a *nouvelle vague*, ou que outro nome dê à maré modernista de nossos dias, é um estado de espírito caracterizado principalmente por um desembaraço. Êsse desembaraço se manifesta em tôdas as direções, e assume tôda uma constelação de atitudes, de posições, e opiniões que nem sempre são condizentes entre si. Por que será, por exemplo, que um arcebispo do nordeste brasileiro, para defender o Terceiro Mundo precisa ao mesmo tempo prestigiar o Ponto Ômega de Teilhard de Chardin? Por que será que o dialogante que se abaixa diante do comunismo terá de ser simpatizante do iê-iê-iê, da paraliturgia e da "oração jovem?" Por que será que a necessidade de realizar o *take-off* econômico do Congo se prende às interpretações fenomenológicas do pecado? E por que razão, sim, por que diacho de misteriosa razão devo ser liberal e compreensivo em matéria sexual, e até devo escrever prefácios de livros escabrosos com a mesma pena que deverá, em outra fôlha de papel, exaltar a figura edificante de João XXIII?

Torna-se mais claro o fenômeno quando se descobre que nenhum dos objetos tem valor próprio na concepção progres-

sista, e que a coerência, sim a terrível coerência dessa atitude não vem da concatenação lógica dos objetos e sim do desejo de se desembaraçar de um tolhimento imaginário ou real. A paixão modernista vale-se do Congo, do Nordeste, da "mais-valia", do desenvolvimento econômico, das chamadas estruturas sociais, do Terceiro Mundo, como pretextos, ou como reforços dos liames de uma constelação interior não confessada. Nas suas manifestações mais extremadas o fenômeno se denuncia, e então vê-se claramente que os modernistas querem se desembaraçar do sobrenatural, da transcendência de nossa vocação, da condição peregrina, do itinerário de um Deus flagelado e sangrento, e finalmente da Cruz. Querem a naturalização do cristianismo, ou a horizontalização da vida cristã e da atividade da Igreja. Daí a falta de objetividade que salta aos olhos.

Mais de cem vêzes ouvimos padres jovens, nesses últimos anos, clamarem por "mudanças das estruturas". Que quer dizer isto? Se perguntarmos qual é a estrutura defeituosa, e qual deve ser posta em seu lugar, como quem examina um automóvel enguiçado, ou um aparelho de rádio silencioso, o padre se embaraça, se esquiva, e volve a repetir as mesmas frases mágicas que são repetidas por outros jovens que nutrem os mesmos desejos secretos.

Dentro das categorias que andamos estudando neste trabalho, o estruturalismo se enquadra bem nas filosofias do exteriorismo, que fazem o homem depender primordialmente da cercadura social, das instituições e dos serviços públicos, e não do homem interior, das virtudes e dos dons. No caso vertente, porém, creio que a degradação do pensamento é maior, ou que o exteriorismo é mais próximo e mais venenoso. E o que é grave é que abalam, corroem os andaimes da sociedade, excitam os ressentimentos êsses cegos que nem sempre sabem o que querem, nem percebem o alcance do que estão falando ou escrevendo. Maritain os descreveu a passearem nas nuvens. Antes lá estivessem! Para mal nosso estão cá embaixo, possuídos de um frenesi renovador, velozes e cegos. Sim, cegos. Seus olhos não estão abertos para a coisa, para o objeto, como os do bom eletricista que liga os fios segundo a regra, ou como os do carpinteiro que trabalha a madeira segundo as possibilidades reais dessa nobre substância. Estão fechados, ou melhor, estão envergados para o ídolo interior que já encontramos páginas atrás, e que os autores espirituais chamam *amor-*

próprio. E por isso, os mesmos militantes que se apresentam como paladinos dos pobres do Nordeste ou do Terceiro Mundo são justamente os que mais concorrem para agravar a situação dêsses povos. Na obnubilação em que se movem, em lugar de remédio oferecem veneno. Sem pretender reabilitar a famosa *Fábula das Abelhas* de Mandeville, dou-lhe razão ao menos num ponto, que talvez o autor tenha percebido obscuramente entre seus preconceitos liberais: não há pior flagelo para o mundo do que essa falsa filantropia, ou melhor, do que essa filantropia falsificada por aquela misteriosa falsificação-do-eu que atrás estudamos.

Talvez possamos situar o centro de gravidade da paixão modernista na aversão à autoridade ou à obediência. Quando se torna geral, oficial, cultural, civilizacional a repulsa da obediência, o mundo se põe no limiar dos infernos. A febre do mundo vem ao encontro dos desejos do modernista. Nas famílias, nas escolas, nas casas religiosas onde se ensinava que a obediência era a alma do estado de perfeição, por tôda a parte, nos grupos mais tradicionais e pacatos, passa um vento de insânia trazendo êste eco: "Non serviam!" Os liberais dizem a mesma coisa de modo mais gracioso mas nem por isso menos infernal: querem ser a sua própria lei. Mas o êrro traz em sua dialética interna uma brutal contradição. Os que não querem obedecer aos pais, aos superiores, às advertências do Santo Ofício, e não querem anátemas e condenações, passam a obedecer servilmente, a adorar o ídolo do Homem-Coletivo, na Massa ou na História, e se prosternam em adoração diante do tirânico mundo sub-humano. Com admirável lucidez Maritain, no recente livro tantas vêzes citado, caracteriza essa estranha idolatria de nossos tempos: *à genoux devant le Monde.*

Tôda a carga de irracionalidade e de paixão, que nos evidencia a falta de objetividade dos modernistas, *ipso facto* nos leva a duvidar de sua sinceridade. Êsses paladinos que tanto falam nos pobres e nos países subdesenvolvidos, se fôssem sinceros, seriam mais cuidadosos, mais meticulosos em relação ao remédio que receitam. Quem quer curar, sanar, medicar, não entra em casa do doente com idéias largas sem fazer muita questão da ortodoxia terapêutica, e sem subestimar os anátemas da natureza contrariada e ofendida. Ao contrário, quem não lê as bulas com atenção, quem apregoa idéias largas na hora de cuidar da exatidão, do remédio adequado, da incisão precisa — êsse não se interessa realmente pelos pobres, pelo mundo

subdesenvolvido e muito menos pela pregação dos evangelhos. Engana-se a si mesmo, e engana os outros.

A flagelação da Espôsa de Cristo.

9. Tudo isto junto compõe o esquisito tempo em que vivemos. O leitor de olhos abertos sabe que apenas exemplificamos modestamente, e que a realidade é mil ou cem mil vêzes mais volumosa que nossas tímidas amostras. O século XIV teve a Peste Negra durante cem anos, além das tempestades nunca vistas. Nossa transição tem tempestades de idéias e peste de irreligião. Nós vemos a *Navicela,* como dizia Santa Catarina de Sena, sacudida pelos ventos e pelas ondas. Até quando, Senhor? Falam em crise de crescimento, em dores do parto. Quisera crer, mas a razão obscurecida pelas confusões não vê saída, e a esperança teologal nada nos promete para a sorte das civilizações.

Permitam-me aqui um reparo sôbre o que Maritain diz do Concílio. No seu último livro começa por uma ação de graças; termino eu o meu com a mesma disposição. Deus seja louvado! Estão aí as Constituições e Decretos do Concílio para vermos que foram baldadas as esperanças dos alucinados. Todo o mundo deveria ler atentamente o conjunto de pronunciamentos conquistados dentro de um ambiente tempestuoso, e deveria se abster de ler os numerosos volumes de comentários escritos sôbre os mesmos textos. Faço entretanto um reparo que Maritain não fêz talvez por lhe faltar experiência mais próxima da onda modernista dêsses últimos anos. Além do agasalho providencial que Maritain encontrou em Toulouse, no Convento dos Irmãozinhos do Padre Foucauld, êle tem em volta de si a França que, depois de ter sido um dos países mais responsáveis pelas loucuras modernas, é hoje o lugar do mundo onde despontam as mais vivas e sadias reações, e isto sempre agasalha e conforta os que por lá vivem.

O reparo que desejo fazer se prende à constituição pastoral *Gaudium et Spes.* Como assinalou Maritain, e eu mesmo mostrava num estudo encomendado e depois recusado por parecer polêmico e pouco pastoral, essa constituição trouxe uma contribuição preciosíssima: a defesa da pessoa humana contra as tendências coletivistas e comunitárias. Trouxe também a reafirmação do primado do espiritual e das coisas imutáveis sôbre as efêmeras. A primeira parte da constituição, que no título diz tratar da relação entre a Igreja e os tempos modernos, nada

tem que se prenda e que se particularize pelo dito mundo moderno. O texto corre com uma majestosa perenidade e com uma tranqüila superioridade em relação aos episódios do século. Mas essa própria serenidade, tão contrária ao febril engajamento os modernistas, foi por êles mesmos explorada como conciliatória e otimista. "Tão pastoral! Tão pastoral!" dizia-me um eclesiástico deleitado como se estivesse a saborear a ambrosia e o néctar dos deuses. Maritain explica êsse otimismo como uma colocação na perspectiva do *Genesis* e da *Suma,* contra o fundo maniqueu que sempre subsiste e persegue a Igreja.

Essa interpretação não me convenceu inteiramente, sobretudo quando releio as partes finais da constituição. Parece-me que os progressistas têm razão de ostentar alguma satisfação em face dêsse documento. Já que não conseguiram a sombra da sombra de um encorajamento do teilhardismo, e do diálogo com o marxismo, uma coisa parece-me que conseguiram — coisa que ao mesmo tempo os decepciona e os satisfaz: o tom atenuado em face das tensões trágicas da condição humana, que um cristão vê melhor do que ninguém, e uma diminuição do potencial corretivo que aparece nos documentos anteriores da Igreja sôbre os erros do mundo. E aqui peço ao leitor que me acompanhe na perplexidade: não é fácil falar das coisas da Igreja nas questões disputadas, e principalmente nessa zona de problemas do relacionamento da Igreja com o mundo, porque o lado divino e o humano, em virtude da Encarnação do Verbo, se interpenetram e se entrelaçam. Se avançamos demais, tememos ouvir a voz de Deus a nos dizer: "Tira as sandálias dos pés, porque o lugar que pisas é uma terra sagrada." Se recuamos e permanecemos na zona do respeito convencional, tememos permanecer entre os mornos que Deus vomita.

Querem alguns que a ausência de censuras e de denúncias de erros se explique pelo caráter pastoral dessa constituição, e até de todo o Concílio. Estamos diante de mais um caso curioso de semântica ideológica de que já tratamos atrás. O têrmo "pastoral" queria dizer zêlo de guardar, de encaminhar, de pastorear. Um tal zêlo, evidentemente, incluirá disciplina, proteção, advertências contra os inimigos, e sobretudo incluirá um heroísmo bem marcado no documento que o próprio Cristo nos deixou sôbre o assunto. Ei-lo: "Eu sou o Bom Pastor; e o Bom Pastor dá a vida por suas ovelhas." E logo em seguida assinala a presença dos mercenários sem heroísmo e sem zêlo: "O mercenário, o que não é pastor, e de quem não são as ovelhas, vê chegar o lôbo e abandona-as..."

Ainda que não possuíssemos o Evangelho de São João, bastaria o simples bom senso para indicar que a perspectiva prática, pedagógica, disciplinar, orientadora, em que se dizia colocada a Constituição e todo o Concílio, por isso mesmo, por ser o que era, exigia uma especial e rigorosa menção dos erros que ameaçam devorar as almas. Mas os promotores daquela semântica acima mencionada querem que o têrmo "pastoral" designe tolerância, diálogo, ausência de severidades e de exigências, e sobretudo de qualquer atitude que pareça polêmica!

Parece-me inevitável a conclusão: os progressistas, teilhardistas, fenomenologistas e demais modernistas não conseguiram orientar o Concílio; não conseguiram mesmo desorientá-lo; mas conseguiram atenuá-lo e intimidá-lo. Por que não? Em todos os grandes momentos do magistério extraordinário da Igreja a proteção de Deus, a assistência do Espírito Santo há de se manifestar dentro de uma tempestade de paixões humanas. E eu penso que haverá exagêro em pensar que êsse lado humano não deixa a marca de sua espessura nos próprios documentos elaborados sob divina proteção. A prova do ambiente, e de certa imperfeição humana no decurso e nos documentos do Concílio, está na explosão de abusos que se seguiram ao Concílio, e na série de alocuções e pronunciamentos que nosso bom Papa tem de fazer todos os dias para corrigir, coibir e proibir.

É preciso não dilatar exageradamente o campo da infalibilidade da Igreja, e não romantizar seu modo de se inserir em obra instrumentalmente humana. Deus há de permitir que em minha pequenez, e por causa dela, possa dizer com simplicidade o que não puderam três mil bispos reunidos: houve realmente influência marcada dos dialogantes, dos amolecedores, não na substância, mas na tonalidade dos textos. De outro modo não posso entender um documento que tão ostensivamente se intitula *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis,* e em cujo texto aparecem tão poucas referências a um estranho e persistente fenômeno que cobre quase a metade do dito mundo moderno.

Nessa parte do planêta, tôdas as manhãs, as mães agasalham as filhas, preparam as merendas, e as conduzem às escolas onde aprenderão insistentemente que Deus não existe, que a Religião é uma invenção das classes dominantes para enganar o povo, e que o Papa é um impostor, ou uma espécie de feiticeiro das tribos africanas, se é que nesta era de anticolonialismo e ecumenismo ainda posso falar das tribos africanas...

Além disso, nessa parte do planêta, milhões de homens ficam privados das leituras das constituições e decretos conciliares, além de ficarem privados da leitura dos jornais da outra metade do mundo. Além disso, contrariando frontalmente os ensinamentos da *Gaudium et Spes,* o homem é visto, nessa área do planêta explorada por uma dura oligarquia, como peça de um todo, de uma massa que nem merece o nome de sociedade. E na outra metade do planêta? Uma inegável margem de liberdade nos interstícios de um mundo apóstata e indiferente. E dentro do próprio mundo católico? A confusão, e o imoderado desejo de ser como todo o mundo. E assim se vê que a Igreja universal, portadora do Sangue de Cristo, ponte ou barca da salvação, casa de saúde, mãe e mestra, é rejeitada aqui por uma razão e acolá por outra, tôdas convergindo na mesma idolatria do Homem-Coletivo, Massa ou História.

O espetáculo que tenho diante dos olhos é o da flagelação da Espôsa de Cristo. E por que não? São Paulo disse: "Cumpro na minha carne o que resta a padecer a Cristo pelo seu corpo que é a Igreja." O apóstolo se alegra de cumprir êsse padecimento na própria carne, padecimento que vem misteriosamente completar o que estava consumado. Podemos nós pensar agora num padecimento aplicado não à minha ou à tua carne em particular, mas ao Corpo Místico de Cristo? E poderemos nós nos alegrarmos diante dessa flagelação?

Bem sabemos que a Igreja tem a vitória sobrenatural garantida, e que as portas do inferno não prevalecerão contra ela. Temos diante da memória os quadros da história, entre os quais destacamos aquêle episódio em que o grande Santo Agostinho assistiu a acontecimentos atrozes que desnorteavam todos os habitantes do Império; Alarico, à frente de seus Godos, entrava em Roma depois de um longo cêrco, e punha em prática a pilhagem, o saque, o incêndio e a violação de mulheres. Diante de tão espantosos males Santo Agostinho não transformou em otimismo temporal a fé heróica na vitória sobrenatural da Igreja. Não fêz declarações eufóricas; ao contrário, chorou. Mas também respondeu ao mundo escrevendo o maior e mais denso de seus livros doutrinais. Durante quinze anos trabalhou na *Cidade de Deus* para responder à história com teologia da história. E em sua extrema velhice saciou-se de amargor. Gensérico passava com seus vândalos e transformava em desertos países outrora prósperos e férteis. Foi na cidade de Hippone cercada pelas hordas de Gensérico que Agostinho, doente, sem fôrças, esperou a morte.

O espetáculo que temos diante dos olhos, embora menos cru e menos vivo, nem por isso é menos grave e desolador. Haverá mal maior do que a dilatação do indiferentismo? Torno a dizer: vejo a flagelação da Espôsa de Cristo. Como poderei andar eufórico? O mais belo dos rostos, que alegrou a nossa juventude, que iluminava a casa de ouro em cujos átrios púnhamos à larga o coração, dizendo: *Domine, dilexi decorem domus tuae,* aparece-nos desfigurado e feio. O Papa, mais de uma vez, pálido e abatido, disse que o Concílio veio renovar e embelezar a face da Igreja. Sem sombra de ironia acredito na profecia, como creio nos frutos sobrenaturais do Concílio. Mas esperando vê-los, ou renunciando à alegria de vê-los, o que tenho diante dos olhos, até quando, Senhor? é a flagelação da Espôsa de Cristo.

> "Assim como muitos ficaram estupefatos vendo-o — de tal forma estava desfigurado que seu aspecto não era mais humano, nem seu rosto parecia o dos filhos dos homens — assim êle fará estremecer nações numerosas."
>
> "Diante dêle os reis fecharão a bôca, porque êles verão o que jamais lhes haviam ensinado, e aprenderão o que jamais haviam ouvido. Quem pôde crer no que escutamos? e a quem foi revelado o braço de Javé?"
>
> "Êle se elevou diante de nós como um magro arbusto, como um galho sêco que a terra rejeita: não tinha forma nem beleza para atrair nossos olhos, nem aparência para acordar nosso amor."
>
> "Desprezado e abandonado pelos homens, o Homem das Dores, saturado de sofrimento, era um objeto diante do qual todos cobriam o rosto; oferecido ao desprêzo, nós não fazíamos caso dêle."
>
> "Na verdade, eram nossas doenças que êle carregava, e nossas dores que assumia; e nós, nós o olhávamos como um réprobo, punido por Deus e humilhado. Mas êle estava atravessado por nossos pecados." (*Is.* LII.)

Como podemos nós ter uma atitude otimista, "pastoral", diante de tão espantoso espetáculo? Não vejo outra coisa; e através das lágrimas, que para esta casta de exame são excelente

colírio, não deixo de ver o mesmo espetáculo: a flagelação do Cristo continuada em seu Corpo que é a Igreja. Não tenho a magnanimidade da *dolce mama Caterina* para pedir a Deus que me esmague o coração com o pêso da *Navicella,* embora não me falte completamente a consciência do papel que meus pecados representam naquela flagelação: *Misere mei, Deus. . . quoniam iniquitatem meam ego cognosco, et peccatum meum contra me est semper."*

O imprudente e inoportuno Concílio.

10. Neste ponto de minhas reflexões, pareceu-me que o velho coração se queixava do Concílio que, embora não deixando nas constituições e decretos sombra de sombra do que esperavam os desejosos de outro cristianismo e outra Igreja, deixou prevalecer uma atmosfera de agitação, e deu azo a que todos os desvairados saíssem gritando que tudo estava mudado. Pareceu-me que, humanamente falando, e até onde pode avançar nosso juízo, houvera imprudência, precipitação e inoportunidade na convocação de um Concílio em tão agitado, em tão tempestuoso ambiente. E ia desenvolver com meus botões essa idéia, ou essa queixa, quando pareceu-me ouvir uma voz que atravessava um século para me dizer

> *"Quod inopportunum dixerunt necessarium fecerunt."*

Sim, também era inoportuno o dogma da infalibilidade no meio do século do positivismo e da eletricidade. Também foi imprudente aquêle concílio Vaticano I. Se apurarmos bem o ouvido para as coisas da Igreja, e para as da História, veremos que todos os concílios foram imprudentes e inoportunos. E então creio ter entendido um pouco o lado eterno e divino que só se pressente com atos de Fé e não de cogitações da razão natural. E posso agora colocar em outros têrmos o mistério, talvez a chave do que nos parece inquietante e penoso. Do lado da História, temos um momento especialmente agitado, fremente, possuído de furor modernista, irritado contra os padrões do passado sem ter nessa irritação o necessário discernimento. Em resumo, não podíamos querer ocasião mais explosiva, mais propícia para demonstrações de novidades, fá-

bulas, fantasias e demais pruridos modernistas. Convoca-se o Concílio num gesto dionisíaco do bom papa João, que com grande simplicidade não escondeu do mundo o caráter insólito e *inspirado* dêsse ato. "Flor de inesperada primavera..." Reúnem-se mais de três mil bispos e não sabemos quantos mil assessôres, auditores, secretários, correspondentes, taquígrafos. Diante dêsse monstro publicitário os jornais fremem, se agitam, e promovem o Concílio dêles à custa das sobras e dos transbordamentos do outro.

Cem anos atrás, os inimigos da Igreja armaram o Anti-Concílio dos livres-pensadores e juraram a destruição da Igreja que entravava o Progresso; hoje o Inimigo adota outra tática infinitamente mais eficiente, e promove a cobertura jornalística do grande encontro com a direção, ou com a orquestração dos chamados "progressistas". A impressão que dava o fenômeno era a de uma loucura total. Ou de uma mudança total.

Encerra-se o Concílio, e agora temos na mão as constituições e decretos, tranqüilos, clássicos, serenos, com os quais a Igreja responde ao desafio da História. E o sentido dessa resposta não pode ser outro: como num jôgo fantástico, e com sobrenatural esportividade, a Igreja ofereceu o *handicap* de tôdas as *oportunidades* ao mundo, e demonstrou cabalmente que o teilhardismo, o progressismo, o naturalismo, e as demais aspirações rebeldes foram ignoradas ou foram defecadas pelo Concílio. Não creio, sinceramente, que o principal dêsse Concílio foi a renovação que trouxe, e que a Igreja sempre procura de tempos em tempos; creio antes que a magnífica, a principal mensagem do Concílio foi a da continuidade, da afirmação da identidade da Igreja consigo mesma, ou da maior consciência dessa identidade que resiste a todos os solavancos do século.

Deus escreve direito por linhas tortas, gostava de repetir Claudel que aprendera no Brasil êste provérbio. No tópico anterior queixávamo-nos das linhas tortas; alegramo-nos agora com a retidão da escrita. Mas o vislumbre do desígnios divinos não nos transforma em turistas deslumbrados nem nos liberta, enquanto por aqui andamos, das tortuosidades alheias e nossas.

Não cremos que Santo Agostinho, assistindo ao saque e incêndio de Roma, tenha sorrido com superioridade, ou tenha tido ímpetos de aplaudir e de dialogar com violadores e in-

cendiários. Certamente chorou o grande santo como também hoje choram os inúteis servidores de Deus.

Salus extra Ecclesiam non est. Quis negat?

11. Tôdas as páginas que até aqui escrevemos nos levam à mesma conclusão: o mundo que aí temos, com seus hemisférios, suas instituições, seus contrastes, sofre de desamor. E agora insistimos que só a Igreja, sendo ouvida na sua Verdade, poderá ensinar a lição do verdadeiro amor. Fora disso teremos outra cidade: dois amôres, duas cidades. E fora da Igreja não há salvação.

Esta fórmula clássica tem seu lugar próprio na ordem da salvação sobrenatural, e quer dizer que só chegam ao pôrto de salvação os que entram nessa barca, os que pertencem a essa videira, a êsse Corpo, ainda que invisìvelmente. De modo algum pretendemos que só se salvem os que pertencem visível e ostensivamente à Igreja.[5] Também não dizemos como pretendem alguns, errôneamente, que também se salvam os que pertencem à Igreja invisível. Não, os muitos que se salvam fora dos quadros normais pertencem invisìvelmente à Igreja visível.

O sentido que aqui damos à salvação pela Igreja é outro. Trata-se agora da salvação relativa e temporal, ou do que cuidamos quando dizemos que lutamos por um mundo melhor. Também para êsses problemas temporais não há salvação *sem* a Igreja, porque ela é, sempre foi e sempre será o refúgio, o último reduto da dignidade da pessoa humana, como tão bem salienta a constituição *Gaudium et Spes.*

E nessa dignidade da pessoa humana é preciso incluir sempre a nota ascensional que busca instâncias mais altas, ou

[5] Contra os murmurantes, damos a seguir os avalistas desta clássica e inalterável doutrina: Orígenes: (*In lib. Josue,* hom. III, n. 5); São Cipriano: "Salus extra Ecclesiam non est." (*Epist. 73*); Santo Agostinho, no *Tratado do Batismo,* 1. IV, cap. 17: "Salus extra Ecclesiam non est. Quis negat? et ideo quaecumque ipsius Ecclesiae habentur Extra Ecclesiam non valent ad salutem." Foi além disso definida como dogma de Fé no Concílio de Latrão, em 1215: "Una é a Igreja universal dos fiéis, fora da qual absolutamente ninguém se salva"; e reafirmada no Concílio de Florença, em 1441. Também Pio XII, na encíclica *Humani Generis* (ed. Vozes n. 26) censura os que "reduzem a uma fórmula vã a necessidade de pertencer à verdadeira Igreja para obter a salvação eterna."

uma espécie de instinto natural vivificado pela ação sobrenatural do Espírito Santo. Se o plano divino de Salvação se propõe a tôda a humanidade, é impensável uma filosofia da história e das civilizações que não leve em conta êsse dado de infinita importância, e é inconcebível a cultura que se torne inteiramente impermeável às solicitações da graça divina. Por isso, a ordem temporal, nos seus problemas aparentemente distantes de Deus e da vida eterna, não se pode firmar sem a presença viva da grande catalisadora que é a Igreja. Mas para isso, como também para sua função própria, a Igreja tem de se manter, em relação ao mundo, transcendente e soberanamente desengajada. Sim, tem de manter sua altitude, seu espírito de renúncia em relação aos prestígios do mundo, sua virgindade doutrinal, sua pureza e sua santidade.

Cabe aqui uma observação. Na sua realidade sobrenatural, a Igreja, Espôsa de Cristo, sem mancha e sem ruga, realiza tôdas essas perfeições a despeito da mediocridade de seus membros e até de sua hierarquia; mas essa mesma realidade sobrenatural, vista pelo lado humano, apresenta tais carências e tais manchas que a ela se aplicam tôdas aquelas recomendações que de outro modo seriam impertinentes. Por mais forte razão se aplicam ao espetáculo ainda mais opaco que nós, católicos, damos ao mundo. O próprio Cristo usa essa distinção de perspectivas quando nos deixou o preceito de nossa especial dignidade: "Vós sois o sal da terra...", e quando admitiu que êsse sal podia corromper-se e não salgar. Tudo o que dissermos da Igreja neste tópico se situa nesse ângulo. O mundo precisa da Igreja, precisa de nós. Precisa sentir a presença da maternidade virginal da Igreja em nossa solicitude pela sorte do homem e em nossa intransigência pela lei de Deus. É preciso entrever, adivinhar, com aquêle instinto que forma a atmosfera espiritual do mundo, que a nossa solicitude pelas coisas temporais, em oblíquo, espelham uma solicitude de ordem mais alta.

Ai de nós e ai do mundo se nos deixarmos empolgar pelo imanentismo furiosamente pregado pelos anunciadores de fábulas! Ai de nós e do mundo se a Igreja se deixar conformar pelo espírito do século! A idéia de uma compreensão mais profunda, de um diálogo mais amoroso, de uma comunicação mais rica, ao contrário do que pretendem, só frutificará na medida em que a Igreja souber manter suas intransigências e suas intolerân-

cias. Sem êsse salutar desnível, sem ser sal ou fermento, a Igreja se dissolveria em mundo. Como poderá ensinar e guiar quem não se destaca?

Não diremos que é fácil a composição das duas atitudes fundamentais da Igreja, e que seja fácil para cada um de nós o critério exato de nosso testemunho. Num grande movimento metade certo (e o Concílio deixou para isso as normas) e metade gravìssimamente errado (e nisto o Concílio foi mal compreendido e desobedecido), muitos padres, vigários, abades, bispos, quiseram "levar a Igreja ao povo" ou "aos jovens". Mas como? Tornando vulgar, primária e imatura a figura da Igreja. Nessa nova pedagogia muitos padres jovens passaram a usar, além do vernáculo da liturgia *tornado obrigatório,* uma linguagem rasteira que, na opinião dêles, seria mais comunicativa para os homens humildes. Ora, qualquer pessoa dotada de alguma experiência no trato das pessoas humildes sabe que elas procuram na Igreja o que não encontram no botequim. Entre outras coisas procuram a linguagem mais elevada e mais nobre que os eleve e os nobilite, como também procuram no templo as imagens belas, o incenso, a mirra e o ouro, a riqueza que em outro lugar não possuem. Os que tornam a Igreja vulgar para torná-la popular cometem um êrro e uma injustiça contra a Igreja e contra o povo. É também um êrro e uma injustiça que se comete contra os moços a idéia de trazer para o templo, sob pretexto de paraliturgia, os mesmos ritmos e instrumentos que *alguns moços* usam em seus grupos. Ainda maior êrro e maior injustiça é a estúpida idéia de segregar os moços, de exaltar o mimetismo da juventude de nosso tempo, e de privá-los assim de uma experiência vital que já lhes é extremamente racionada na Cidade e na Família: a experiência da obediência e do respeito. Serão os nossos moços tão diminuídos, tão pequenos, que não possam apreciar o canto gregoriano e o órgão, ou não possam entender as homilias que seus pais entendiam, ou não possam suportar as asperezas mínimas da convivência familiar? Estranha exaltação essa que rebaixa os moços e que os condena a uma perpétua minoridade!

O luzeiro em baixo do alqueire.

12. Há um lema metafísico que se enuncia assim: nada passa da potência ao ato que não seja por algo que já esteja em ato. Êsse princípio comanda tôda a dinâmica do *Ser,* e manifesta-se em graus inferiores nos diversos planos do universo. Na Física, por exemplo, temos o

princípio dos vasos comunicantes: só há movimento onde houver diferença de nível. Num circuito elétrico também só circula corrente quando em suas extremidades existe uma diferença de potencial. E assim em tudo. Na pedagogia de todos os graus e espécies a mesma regra se observa. Só dá quem tem, só ensina quem sabe, só eleva quem possui elevação.

A mesma coisa diríamos da pedagogia que os homens esperam da Igreja: só pode iluminar o mundo uma Igreja elevada e não uma luz trazida para o rés-do-chão. "Ninguém acende uma lanterna para colocá-la debaixo da cama ou coberta por alguma vasilha; antes põe-na sôbre o candeeiro para que todos a vejam." (*Luc.* VIII, 16.)

No caso da pedagogia da Igreja ganha especial gravidade a regra comum. Não é apenas a altitude, a diferença de grau da medida comum, que devemos manter; é uma elevação de outra ordem, que exprima a transcendência da Igreja sôbre o mundo, e que inculque nos homens a idéia da transcendência de nossa vocação sôbre tôdas as instituições da ordem temporal.

Qual é nesse problema a atitude dos novidadeiros de hoje? É a do imanentismo. Para se comunicar, para atuar, para abrir caminhos, para ser ponte, ou que mais digam, querem êles que o *Povo de Deus* se despoje de seus traços distintivos. Na linguagem da antiga infidelidade, que preferia as cebolas do Egito ao insípido maná do deserto, querem que o Povo de Deus seja como tôdas as nações!

A vida cristã é um contraponto que tem por clave a Cruz de Nosso Senhor. E daí, sem nenhum artifício, se tira o duplo simbolismo, ou a composição da linha horizontal e da linha vertical. Nossos passos no mundo seguem a primeira linha, mas nossa vocação se afirma em cada instante pela segunda. Vejam os missionários: andam, viajam, atravessam distâncias enormes, para quê? Para verticalizar as almas que conquistam para Deus. Os modernistas planejam a horizontalização geral do cristianismo, por não terem observado que a cruz se sustenta pelo pé que se finca na terra e que aponta para o céu.

No programa de horizontalização do cristianismo, tudo fica igual a tudo. O que é um padre? Um homem como outro qualquer? E a marca? E o caráter? O cristão, que só pode ganhar o mundo, conquistar as almas, pela derrisão e pela loucura do espetáculo que oferece, deixa também sua marca e se torna um homem como-outro-qualquer. Poderíamos chamar êsse movi-

mento de como-outro-qualquerismo, e essa denominação seria muito mais exata do que a de progressismo, porque na realidade êsse movimento entrava o verdadeiro progresso humano. E por aí se vê que o bravo mundo nôvo que desejam construir, antes de qualquer qualificação, será prodigiosamente enfadonho e tedioso.

O que o Mundo espera da Igreja.

13. Dez anos atrás, quando todos êsses fenômenos ainda estavam em embrião, e quando a revista *Informations Catholiques Internationales* ainda não havia caído em poder dos como-outro-qualqueristas, pediram-me uma colaboração para um número especial sôbre o apostolado dos leigos. Escrevi o que pensava do problema Igreja-Mundo, frisando o aspecto da questão que naquele tempo não parecia ter nenhuma relevância: o pecado da mundaneidade, que, para o Povo de Deus, consiste no esquecimento da transcendência de sua vocação. E êsse é o grande e permanente pecado que, em todos os tempos, induz à infidelidade o povo eleito. No 1.º Livro de Samuel, cap. VIII, encontramos um dos mais eloqüentes episódios que evidenciam aquela espécie de infidelidade: "Todos os anciãos de Israel se reuniram e foram a Rama interpelar Samuel: — Estás ficando velho, e teus filhos não seguem teu exemplo; estabelece sôbre nós um rei para nos julgar, como têm tôdas as nações." Essa proposta desagradou a Samuel que orou a Javé, de quem ouviu palavras irritadas: não era a Samuel que o povo rejeitava, era a própria realeza de Javé que desejavam substituir por uma realeza humana. Voltou Samuel aos israelitas com tôdas as advertências de Javé, mas o povo não queria ouvir a voz de Samuel. Todos diziam com insistência: nós teremos um rei, *nós queremos ser como tôdas as nações.*"

Também em Ezequiel, cap. XX, 32, diz o oráculo de Javé: "Não se realizará o pensamento que vem ao vosso espírito quando dizeis: seremos como as nações, como as outras famílias que servem à madeira e à pedra."

> "O grande pecado sem nome persegue o Povo de Deus, e continuará a persegui-lo depois da consumação da obra de Cristo na cruz, da qual deveríamos tirar o critério definitivo: *nos autem gloriari opportet in Cruci Domini nostri Jesu Christi.* O mundo, mesmo sem ler a Epístola aos Gálatas, nem conhecer a liturgia da

Invenção da Santa Cruz, sabe confusamente que nós seguimos a pista ensangüentada de um Deus que por nós se apaixonou; sabe que nosso estandarte é sinal de contradição, e sabe que nós nos apresentamos como loucos que se gloriam de sua loucura; e sabendo tudo isto o mundo se espanta, não que cometamos aqui e ali um pecado humilhante em que a malícia se serve da fraqueza, mas que vivamos com os mesmos critérios do século, e nos gloriemos dos mesmos prestígios."

"O momento histórico que vivemos tem uma importância colossal para a sorte da humanidade. A liquidação da sociedade liberal burguesa prossegue, mas não se vê ainda claramente, salvo no Oriente Soviético, os contornos da civilização que quer nascer das ruínas da Sociedade Liberal. A única coisa clara, no mundo contemporâneo, é a experiência marxista, que por antítese é a realização máxima e mais perfeita das filosofias do egoísmo nascidas na Renascença e na Reforma. O mundo ocidental se debate em perplexidades, em tentativas mais ou menos dispersas, à procura de novas estruturas econômicas, que dêem dignidade ao trabalho, e de novas formas políticas, vitalmente democráticas, que destronem o maquiavelismo do regime passado. E nessa procura dramática o mundo espera da Igreja uma demonstração clara de seu repúdio à moral do egoísmo. Os católicos são chamados a trabalhar na cidade temporal, e o mundo espera dêles, para a imensa tarefa de construção de uma nova civilização, ao mesmo tempo um ardente interêsse pela sorte do mundo e um exemplar desapêgo às coisas do mundo."

"Essa atitude paradoxal, ou melhor, essa complementariedade de atitudes só se encontra no povo que tem consciência viva dos valôres decorrentes da Encarnação, da importância da vida terrestre (é na terra que construímos o nosso céu) e que sabe ao mesmo tempo que não é aqui que se arremata nossa sorte. E por isso a Igreja pode conjugar o ardor da obra temporal bem feita ao desapêgo em relação aos critérios dêste mundo. Se faltasse o primeiro elemento, teríamos uma Igreja desinteressada dos homens, o que é absurdo; se faltasse o segundo, teríamos uma Igreja colada à terra, prêsa ao visgo do mundo, e portanto incapaz de guiá-lo."

"A impressão que se tem no contato cotidiano com as almas que vivem, ao menos aparentemente, fora da Igreja, e até das experiências que se manifestam com hostilidade, é curiosa e instrutiva. Através dos erros e da imprecisão das fórmulas empregadas, sente-se que êsse imenso e triste mundo das almas feridas espera da Igreja, de nós! exatamente o que deveríamos ser, ou melhor, exatamente o que a Alma da Igreja espera de nós. Dir-se-ia que a universalização do Espírito que encheu o orbe inspira misteriosamente o mundo, incitando-o a exigir de nós o que devemos ser. Escutamos então os gemidos do mundo, através de suas contradições, como eco dos gemidos inefáveis do Espírito que em nós habita. E assim aprendemos com aquêles que esperam ensinamentos de nós."

"Dizíamos no comêço dêste artigo que o mundo, privado da luz da Fé, vê a Igreja como uma sociedade humana, e vê em nossas faltas as carências de uma instituição que pretende ser divina. E isto até certo ponto é verdade. Mas chegamos agora à conclusão que o mundo tem um instinto sobrenatural que se explicaria pelo mistério de Pentecostes. Graças a êsse instinto o mundo espera que a Igreja não seja um povo como todos os outros povos. Ela espera, através de nossos atos, a demonstração da transcendência de nossa vocação: nosso fervor em relação à obra temporal, nosso desapêgo em relação aos prestígios do mundo. Por estranho que pareça, o mundo quer que a Igreja esteja no mundo, mas não seja do mundo." (*Informations Catholiques Internationales,* 1.º outubro 1957, págs. 5-6.) [6]

E a Rússia?

14. Nesse meio tempo o que estará acontecendo na Rússia? A mesma coisa, e justamente o contrário. Vimos atrás que um dos principais fatôres da crise do Ocidente é a tensão *pai-filho,* ou a ruptura entre as gerações.

[6] Pede-se ao leitor que acaso possua êste número de *Informations Catholiques Internationales* (1 outubro 1957), ou o volume onde foram reunidos diversos artigos sôbre o apostolado leigo, a paciência de substituir em vários pontos as flexões verbais do verbo *épouvanter* (que o tradutor infelizmente adotou para traduzir *espantar*) pelas correspondentes do verbo *étonner.*

Êsse fenômeno aparece sempre nas épocas de grandes transmutações. O que admira hoje é a intensidade, e sobretudo o furor indecente com que os aproveitadores se precipitam a exaltar a juventude, e a se prosternarem diante do nôvo ídolo. Como se não bastasse a tendência própria dos moços de hoje à aglutinação, os educadores, os padres de índole progressista encorajam reuniões de onde será expulsa a tia ou mãe que tiver a infeliz idéia de querer saber o que estão fazendo com seus filhos. Não estamos extrapolando, nem inventando, mas explicando

> "Puras verdades já por mim passadas.
> Oxalá foram fábulas sonhadas!"

Mais especialmente nos anos de 63 e 64 observamos aqui no Brasil o descrédito da autoridade paterna, da autoridade do professor, de tôdas as autoridades — vimos soldados contra o general, marinheiro contra o almirante, empregado contra o patrão — descrédito êsse encorajada pelo... govêrno! Mais tarde, depois de março de 1964, isto é, depois da queda do govêrno que tramara contra a autoridade, o mundo inteiro apresentou o nôvo govêrno brasileiro sob côres odiosas, e por quê? Porque êsse govêrno, aliás com muita mansidão, exerceu alguma autoridade.

Estranha sublevação! Nas ciências exatas, nas técnicas, onde os curto-circuitos e as explosões sempre impõem respeito e obrigam a docilidade, continuam os jovens a ouvir homens grisalhos; mas nas torturadas ciências menos físicas, menos quantitativas, que cuidam de mais altas categorias, o jovem é incitado a reclamar com insolência o direito de discordar e de resistir aos mais velhos, bem como o direito de decidir quais devem ser os valôres atuantes de seu nôvo mundo.

Lembra-me aqui uma estampa vista num jornal de poucos anos atrás, cujo texto explicava a atitude de uma jovem que parecia ameaçar com o dedo o nariz de um tímido reitor. Gritava ela aos ouvidos do abominável homem não-jovem: "A vida é nossa! Nós é que temos a vivência! A vi-vên-cia!!". Ora, não me parece claro o sentido que emprestam a êsse têrmo em tais circunstâncias. Se por maior "vivência" se entende maior densidade de vida medida por maior densidade de relações, ou maior profundidade de presença em outras vidas,

então é claro que os homens do meio do caminho, e até os da reta de chegada, têm mais vivência do que os jovens. Também creio que ninguém discutirá a superioridade da experiência dos mais velhos, embora possamos dizer que nem todos aprendem qualquer coisa com a vida. Há os que passam pela vida em branca nuvem; há os que aprendem alguma coisa nos livros e nada nessa "árvore verde da vida" como dizia o poeta. Pròvàvelmente é na *atualização* que consiste a superioridade suprema dos jovens. Não se costuma dizer "no meu tempo" para designar aquela quadra azul da vida em que fui môço? E isto parece provar que sentimos o tempo como nosso, como possuído no segrêdo instantâneo de sua atualidade, na confidência suprema do momento que passa, quando somos jovens, como se tal percepção exigisse de nós uma espécie de vigor que só os moços possuem. Há entretanto um aspecto desconcertante dessa mesma atualidade, dêsse ídolo de nosso tempo, que dá ganho de causa aos cabelos brancos, e que prova que os velhos são mais moços do que os moços por êsse especial critério.

Para tal prova tomemos o fluxo progressivo da cultura, que é mais convincente do que as flutuações de moda que têm recorrências vertiginosas. E tomemos, dentro daquele fluxo, a história de um conhecimento: a matemática, por exemplo. Agora, com êsse critério, vejamos que idade, que grau de atualização têm diversas pessoas. Comecemos por uma criança de 1 ano que mal sabe contar os dedos da mão: sua idade é a do homem das cavernas, e não exagero se disser que a idade de meu neto oscila entre quinhentos mil e dois milhões de anos. Quando êle atingir a idade oficial de sete anos terá o preparo do começo da história, comparável com o que sabiam os egípcios de quarenta séculos atrás. Aos quinze anos, se fôr estudioso, saberá uma parte modesta do que sabiam os gregos e alexandrinos. Na época do exame vestibular, e até nos cursos superiores, o môço saberá uma matemática de cem ou duzentos anos atrás, e nenhum dêles, em todo o território nacional, teria coragem de enfrentar o jovem Gauss, e mesmo o velho Weirstrasse. Os únicos homens, no mundo, que estão realmente atualizados em matemática, isto é, que sabem com familiaridade as últimas coisas que o gênio humano produziu, exetuadas as precocidades espantosas, como a de Gauss em seu tempo, são os grisalhos, os pais, os tios de alguém.

O problema pai-filho, ou antiga-nova geração, já tem suscitado no mundo inteiro um movimento de inquéritos de variável grau de imbecilidade, onde sempre volta a pergunta: não

têm os moços alguma razão de queixa dos mais velhos? É claro que têm! Claríssimo!! Em qualquer circunstância, em qualquer época e sob qualquer ângulo, todos têm razões de sobra de se queixarem de cada um; e recìprocamente. O mundo aí está. A história se esconde mal. E o espetáculo de universal desentendimento toma proporções de descalabro sem consêrto. O que nos horroriza, nesta questão, é a satisfação que os agentes de um movimento cultural encontram de ainda mais acirrar êsse natural, ou melhor, êsse sobrenatural desentendimento. "Ai daqueles que escandalizam uma dessas crianças...". Que idade teria a criança dos evangelhos? E em que idade deixam os moços de ser crianças?

Mas voltemos à indagação do que está acontecendo na Rússia. Já o dissemos: a mesma coisa, e justamente o contrário. Mais de uma vez já assinalamos que a experiência soviética não escapa ao grande movimento civilizacional. Ao contrário do que muitos pensam, o mundo soviético não se segrega, não se separa do grande conjunto que chamamos Civilização Ocidental Moderna; e até, sob certo ponto de vista, podemos dizer que essa experiência constitui a mais perfeita realização dos vícios daquela experiência geral. Já se tornou um lugar comum dizer que o Comunismo realiza o capitalismo de estado. Disse e repito que realiza também a última cristalização do Individualismo.

Não é de admirar, então, que o abalo sísmico do século produza efeitos semelhantes em Nova Iorque e em Moscou. Há no ocidente um furor modernizante; haverá por trás da cortina de ferro, que não isola as correntes civilizacionais, um outro furor modernizante. E assim também haverá, na URSS, o conflito e a tensão pai-filho, ou melhor, a anormal intensidade dessa tensão.

Num interessante estudo intitulado *Estratégia para a Liberdade,* publicado no volume intitulado *O Desafio à Coexistência* (Gráfica Record Editôra, Rio, 1966), A. Avtorkhanov, antigo membro do PC russo, e autor de diversos estudos sôbre a evolução do comunismo, mostra os vários fatôres que atualmente abalam o monolito soviético. Um dêles, produzido pelas fôrças positivas que funcionaram dentro do sistema, é a difusão do estudo e da ciência. Enquanto as ciências humanas ainda estão coladas ao ISMAT (materialismo histórico), e submetidas aos teóricos do Partido, as ciências naturais e as técnicas se desprendem, cada vez mais, do DIAMAT (materialismo

dialético). Precisando o Partido dessa Ciência e dessa Técnica, para a industrialização, para a propaganda e para a gigantesca máquina de guerra, não se atreve a Nova Classe a entravar essas atividades com os obstáculos do dogmatismo marxista de que todos os homens cultos da URSS já se riem.

> AVTORKHANOV: "As discussões atingiram o próprio Marx. O acadêmico Nemchinov disse: Um professor declarou recentemente, em público, que era contra (a construção) de *modelos*, porque Marx não usara tal têrmo (risos). Naturalmente, continua o professor Nemchinov, isso é razão para risos. Infelizmente, porém, há pessoas com esta mentalidade." (*Op. cit.*, pág. 25.)

Mas o fator mais sério para a desagregação do comunismo não é êste, nem é a divisão sino-russa, é... o conflito pai-filho! Quem o diz é o próprio Avtorkhanov. A sociedade soviética da década de 60 está corroída pelos neoniilistas. "Da mesma maneira que os niilistas de Turguenev, da década de 1860, os atuais, não sòmente rejeitam o antigo e negam a autoridade, como impudentemente acusam os pais de terem permitido as injustiças que ocorreram no stalinismo." A imprensa do Partido tenta ocultar, ou disfarçar, com o têrmo stalinismo, o fenômeno que dia a dia se alastra. E o público toma parte, comprando àvidamente os livros "rebeldes" e deixando mofar nas estantes do Estado os "dogmáticos". Em 1965 foi feita uma investigação sociológica com a seguinte motivação: qual é sua atitude em face do movimento trabalhador comunista? Um jornal, impressionado com os resultados, publicou algumas respostas:

> Um jovem de 16 anos, sendo interrogado: "Por que é que V. não participa?" respondeu lacônicamente: "Porque não quero." Um outro de 19 anos respondeu: "Não vejo a necessidade." Uma estudante de 21 anos: "Isto não tem sentido." Um maquinista, membro do Komsomol não hesitou: "É conversa fiada." (*Gazeta Literaturnaya*, 2 março 65.)

Em outra circunstância, e a propósito da multiplicação de respostas "eu não quero!", o crítico L. Likhedeev ousou colocar o problema da dignidade da pessoa humana em têrmos um pouco desajeitados. "O culto do indivíduo era exatamente a

situação em que não poderia haver de maneira nenhuma o indivíduo... Parece-me que, nos colégios de criança o culto do indivíduo humano deveria ser ensinado! Não cometi um êrro de gramática, não: disse culto, e disse indivíduo — o culto de Macha, Klasha e Natasha; o culto de Tetya, Mitya e Vitya. Digo isto porque o homem só pode merecer respeito, respeitando outro homem."

E aí está. A primeira idéia que nos ocorre é que a aurora está despontando no Oriente enquanto no Ocidente anoitece. E então a história não faria outra coisa senão copiar a cosmografia. Roda o mundo, alternam-se os acertos e desacertos como o dia e a noite. E daí passamos ao delírio: "Então foi bom que na Rússia se torturassem milhões de pessoas, se emasculassem os homens, se desfeminizassem as mulheres, se tornassem as latrinas coletivas, para ao cabo de duas gerações surgirem moços capazes de dizer "eu quero" ou "eu não quero", conforme os ditames da consciência e os preceitos da dignidade! E então será preciso adotar no Ocidente a mesma purga, será necessário cometer as mesmas vilanias, as mesmas inenarráveis torpezas, numa noite ideológica de meio século, para um dia mostrarmos às constelações impassíveis uns poucos moços capazes de responder com altivez ao Leviatã."

Não é preciso ser adivinho para prever que o progressista integral ficará radiante com a leitura das páginas anteriores. Êle já sabia!!! Êle sempre aconselhou o diálogo por saber que os russos evoluiriam, como tudo evolui. E sempre incentivou os jovens por saber que êles têm a vivência histórica, etc. etc. Mais comedidamente, diremos que os dois fenômenos de juventude têm uma grande causa comum, acima apontada, mas diferem essencialmente em relação às circunstâncias: o conflito pai-filho na Rússia é lamentável como todo conflito dessa ordem, mas justificável acidentalmente por sua motivação; ao contrário disso, o conflito pai-filho incentivado pelos progressistas é mau como conflito e péssimo quanto à motivação.

Quanto ao diálogo, diríamos que a atitude progressista, longe de facilitar a evolução do comunismo, favorece o *status quo* no Oriente a subversão no Ocidente. O próprio A. Avtorkhanov, no estudo atrás citado, pede ao Ocidente uma atitude que não seja só anticomunista, mas que também seja um "diálogo" que favoreça a eclosão do movimento libertador. Diz que a Rússia está grávida de liberdade, e que devemos ajudá-la ajudando o movimento dos jovens. Ah! êsse diálogo, bem o

quiséramos, mas como? O outro, entre aspas, só pode ser mantido com os carcereiros dos russos, e não vejo que interêsse católico, ecumênico, cultural, poderá oferecer essa capitulação? Bem quiséramos levar àquela parturiente, ou àquele povo fantástico, ardente, louco e generoso que sempre amamos, um sinal qualquer de nosso encorajamento. Não podendo atingi-los parece-me que a maneira melhor de ajudá-los é a do vigoroso anticomunismo que não seja anti-russo, e que não seja anti-social. É de uma incalculável importância o testemunho que possamos deixar registrado, marcado de algum modo, nas pedras, nas cascas das árvores como as declarações de amor, ou guardado nas lembranças fiéis, para serem descobertos, encontrados com surprêsa feliz pelos "terríveis trabalhadores" que já erguem a voz na Rússia ferida. Ao menos assim verão que alguém, três ou quatro, também disse "eu não quero"; e assim, ao menos, verão que não começam uma história absurda e sem passado, mas continuam a longa, a fremente, a ardente tradição dos homens que amaram a vida e o mundo como devem ser amados os dons de Deus.

O pior que se pode fazer pela Rússia e pelos jovens que se debatem no limiar de um mundo nôvo é cortejar seus carrascos, e ficar boquiaberto de admiração diante do velhíssimo e emperrado socialismo. Sem falar nos que ainda de algum modo associam o marxismo à causa dos pobres!

Ce drôle de notre temps...

15. "Ce drôle de temps..." diz Maritain, certamente lembrando-se daqueles dias terríveis em que todos os franceses resmungavam, sem entender bem o que se passava: "cette drôle de guerre..." O fato é que vivemos um tempo bastante esquisito. Não me refiro às guerras mundiais com que a Civilização Ocidental celebrou as exéquias de seus critérios e valôres com sinistra pompa; nem às ameaças que pairam sôbre nossos dias. Mais bizarro é o cotidiano, é o ar que se respira, a espécie de vazio que resulta de tantas contradições. Uma delas, e não a menos relevante, é a que se refere à *consciência histórica,* sem a qual o homem não é homem. Sim, convém lembrar que o homem é o espetáculo dileto, e espetáculo especialmente proporcionado ao conhecimento humano; mas lembremos também que de dois modos podemos conhecer o homem: 1.º no que se refere à sua natureza ou à diferença específica que o separa violentamente de todo o gênero animal; 2.º no que se refere à sua história, à sua

condição e aos seus longos, seculares compromissos. As duas coisas são conexas: pelo fato de sua racionalidade, e da liberdade do ser racional, o homem é dotado de dimensões morais; e por êsse fato e suas decorrências, a imputabilidade, a responsabilidade, etc. o homem é naturalmente dotado de consciência histórica. Por tal coisa não entendemos sòmente a concatenação cultural das obras humanas, e o interêsse que nos prende, por essa via, às obras de nossos antepassados. Entendemos também uma espécie de extensão do senso moral. Assim como na divisão clássica se separa o domínio da moral particular do domínio da moral geral, podemos, dentro dessa moral geral, reservar o domínio do que chamaríamos moral histórica. Por seus ditames, estamos ligados, por uma solidariedade muito maior do que a de todos os esquemas comunitários e societários até hoje inventados, não apenas às obras, mas aos grandes compromissos de nossos antepassados. Assim, por exemplo, os descendentes de Abraão estavam envolvidos, comprometidos na Aliança celebrada entre Deus e o patriarca, e assim também nós outros, bisnetos sobrenaturais de Abraão, estamos envolvidos na letra e no espírito da Nova Aliança. De um modo geral, no plano das realizações temporais, pode-se dizer que só há uma civilização, no sentido substantivo tantas vêzes adotado por nós neste trabalho, mas agora também no sentido adjetivo de perfeição, enquanto houver essa consciência histórica mais ou menos clara, isto é, enquanto perdurar a noção de compromissos com os antepassados.

Mas essa consciência histórica inclui dois têrmos, como assinala Karl Jaspers: [7] a realidade objetiva da história fora de mim, e a subjetividade do momento atual, sem o qual, ou sem cuja fôrça, aquêle primeiro elemento não teria nenhum sentido para nós. Ora, o tempo em que vivemos tem uma dupla contradição. No que diz respeito à realidade objetiva, e à ciência histórica independente de mim, nunca foi tão apurada e tão aguda a consciência histórica. Como assinala o mesmo Jaspers, na mesma obra, nunca estêve tão aparelhada e tão interessada como hoje a ciência da história. "O que é nôvo é a *universalidade* e a *precisão dos métodos de investigação,* bem como o senso da infinita ramificação das causas, bem como a vontade de examinar objetivamente a história com a ajuda de

[7] Karl Jaspers, *Origine et Sens de l'Histoire,* Plon, 1954, pág. 339.

outras categorias não causais: as estruturas morfológicas, as significações de conjunto, e as formas típicas." Mas também, como se entrevê no próprio Jaspers, nunca estêve tão magoada, tão debilitada a conexão entre êsse saber objetivo e sua significação para um presente vivido. Por outro lado, nunca foi tão viva a subjetividade da consciência histórica, o sentimento de viver um presente em curso e orientado, e ao mesmo tempo nunca estêve tão divorciado êsse sentimento daquele imenso compromisso que nos prende ao curso vivo da história, às tradições e às grandes aventuras do espírito. A atmosfera modernista produz tôdas essas aflitivas contradições: quer valorizar o histórico, como se vê por exemplo nos ensaios inspirados pelo neo-hegelianismo surgido dentro e fora da cultura católica, e ao mesmo tempo desvitaliza, corta, rompe, ofende as tradições vivas, isto é, a grande lei de continuidade de uma oblação e de uma entrega. Dentro dessa atmosfera, pode ser estudada a história com requintes e ardores nunca vistos, podem aperfeiçoar os processos de pesquisa e de datação dos documentos, como já se consegue com o maravilhoso isótopo do carbono, sem que tôdas essas perfeições revigorem a conexão solapada, o enderêço perdido, a memória embotada. Em outras palavras, tôda essa ciência é objetiva, exata, meticulosa, mas apresentada como um laudo de óbito mais do que como uma notícia de vida continuada. A refração dêsse historicismo na cultura em que vivemos não neutraliza o desejo coletivo de romper com o passado, e de se desobrigar de qualquer aliança ou compromisso de dimensões seculares. O historicismo procura acantonar-se numa concentração infinita de presente, como se o homem quisesse, nesse último desvario, ser o criador de sua própria espécie e de sua própria história *ex nihil*.

O fato é que estamos num período do curso dos séculos em que podemos dizer que se rarefez a atmosfera histórica. Terra de ninguém, *no man century, drôle de temps*.... Lembrando o que dissemos acima sôbre o conhecimento que o homem tem de si mesmo, sob o duplo ângulo da natureza e da história, observaremos que se pratica, dentro da atmosfera de modernismo dêstes tempos, uma grave amputação, uma terrível mutilação do conhecimento que o homem tem de seu ser e de sua sorte. O modernismo que já foi definido como encruzilhada de tôdas as heresias, por São Pio X, pode também ser caracterizado como uma atmosfera de aviltamento e de degradação. O homem que despreza o passado, a tradição, e

os grandes compromissos históricos, se rebaixa tanto ou mais do que o homem que se esquece da dignidade espiritual de seu ser. Aliás, pelos dois caminhos se processa em nossos tempos um *abrutissement* recoberto de tecnocracia.

A priori poderíamos dizer o que acontece numa cultura quando se despreza a dimensão autênticamente histórica e quando se desconhece a dignidade da natureza humana. A concentração no presente, como a concentração no conhecimento do singular concreto, conduzem ao mesmo velho nominalismo que foi novidade fremente há quinhentos anos. E mais diretamente conduzem ao empirismo vivido: a relatividade de tudo, o hedonismo desenfreado ou o pragmatismo suicida.

Tem especial gravidade, essa crise, dentro do mundo cristão. Aí, a verdadeira consciência histórica tem substância de mistério divino. Nós sabemos pela Fé que somos descendentes de Abraão, e herdeiros de Cristo. A ciência histórica, a êsse respeito, só se pronunciará defensivamente, para responder a algum desafio da cultura, ou apologèticamente, para encaminhar a razão na direção da Fé. Pouca coisa sabemos, pela ciência histórica, dos fatos mais relevantes para a vivência de *nossa história,* o bastante para saber que existiram os apóstolos, e que todos dão testemunho de Jesus Cristo. Mas a partir dêsse pouco, nossa consciência histórica é mais viva e mais intensa do que qualquer outra, porque para nós aquêle compromisso moral atrás mencionado, ou aquêle sentimento de cumprimento de uma promessa, ganha um inaudito destaque, uma inimaginável importância. E na vida religiosa, na prática de nossa intimidade, diríamos até, na intimidade de nossa família, ganham singular destaque histórico os atos cotidianos com que manifestamos e alimentamos a nossa Fé. Que outra coisa é por exemplo a Sagrada Eucaristia senão um modo misterioso de galgar os séculos e de chegar a bôca até as Chagas benditas de nosso Salvador? Mais de uma vez já fiz esta comparação: assim como as coisas espirituais humanas, uma carta, a demonstração de um teorema por Euclides, nos põem em contato real com o sentimento do missivista e com o pensamento do mestre, as coisas espirituais divinas vão mais longe, e nos põem em contato com o presente vivo e eterno daquêle mistério. Cada sacramento nos atira ao pé da Cruz, cada meditação dos evangelhos nos leva para o presente que não passou, ou para o passado que se eternizou. Nossa religião não é pensável sem essa noção de uma história sagrada em que estamos envolvi-

dos, para querer a familiaridade divina ou para desprezá-la. Costuma-se dizer que a graça supõe a natureza, para bem realçar que tôda nossa doutrina se firma no fato de uma semelhança espiritual entre nós e nosso Criador. Diríamos que também a graça pressupõe a história, para lembrar que ela se inscreve dentro da grande envoltória sobrenatural que é a Nova Aliança, e para lembrar também que antes disso fomos criados, elevados à ordem da santidade e caídos pelo pecado de nossos primeiros pais.

Um corredor histórico sombrio onde cada um quer se enroscar no próprio presente, ou se esfregar aflito no presente que estiver mais próximo, na pele, na carne e nos nervos, no suor ou no sangue mais vizinhos, há de apresentar em sua vida religiosa esta característica depressiva que se chama modernismo, e que consiste em romper com todos os vínculos altos de solidariedade humana para guardar apenas a trama dos corpos entrelaçados. E é o que se vê. Desde as formas mais insolentes, como se viu nos reformadores da própria noção de eucaristia, até as formas mais imbecis, que se encontram nos que dizem que Santo Tomás está enterrado, e que o pensador do século é um Teilhard de Chardin, o modernismo sinistro está aí, diante de nós, a querer nos separar, nos divorciar da santa Tradição, e a querer nos afastar da Cruz e das Chagas de nosso Salvador. E para quê? Para atualizar a Igreja, e para inseri-la melhor na outra história, isto é, na história do século, para a qual, aliás, querem os modernistas trazer também seus critérios inovadores. [8] Há aí uma dupla traição, ou um duplo êrro. O primeiro consiste naquela valorização do presente a que já nos referimos, e pelo qual se desvirtua a consciência histórica. O segundo, mais grave, consiste em querer que a Igreja siga mais as correntes da História profana do que as correntes da História Sagrada. Já vimos atrás que, em compa-

[8] De modo algum pretendemos negar a necessidade e a oportunidade de reformas que atualizem a Igreja no sentido de torná-la mais engrenada com os movimentos do século e as demandas dos costumes. A Igreja do Verbo Encarnado não é do mundo, mas está no mundo, e assim tem de participar de seus movimentos. O que queremos frisar é que essas engrenagens, êsses acoplamentos entre as duas dinâmicas, não afetam e não formam o núcleo da Igreja, nem influem em seu crescimento místico do mesmo modo que influi a História Sagrada que trouxe gradativamente o Verbo, que depois trouxe a Encarnação e encerrou a Revelação.

ração com a História Sagrada, ao longo da qual se realizou a Encarnação, se edificou a Igreja e se *consumou* a Revelação, a história que hoje vivemos tem uma tenuidade de mistério e de significação que nos leva a interpretar, por tal transparência, aquelas palavras de Jesus: "Em verdade vos digo que não passará *esta geração* antes que tais coisas aconteçam." Em outras palavras, para o católico a história é transparente entre as origens e os novíssimos. Ela transcorre para nos proporcionar a sucessão apostólica e para completar o número dos eleitos, e para nos manter constantemente em contato com aquêles mistérios de Cristo em tôrno dos quais, circularmente, lùdicamente, mìsticamente, devemos viver. Mas a História não tem nenhuma eficácia para formar ou transformar o núcleo da Igreja. E por aí se vê o dano desastroso que há para uma cultura católica num interregno carregado de modernismo.

O oitavo mandamento.

16. E agora? Aonde vamos? Há vozes otimistas dentro da Igreja que já entrevêem o mundo melhor e a Igreja mais bela, digo mais, bela nas suas relações com o mundo, e no dinamismo de seus membros porque em sua intimidade divina não pode ser mais bela e mais santa. Não vejo os sinais. Ao contrário, vejo sinais de tempestade e tenho presságios de aflição. E tanto mais nítido se tornam êsses presságios quanto mais entusiàsticamente me falam dos resultados do ecumenismo, e da reconciliação da Igreja com o mundo. Releio as constituições do Concílio, e releio os jornais. Quanto mais entusiàsticamente diz o jornal que a Igreja se atualiza, mais evidentemente me parece que ela segue o mundo em seus prestígios e ilusões. Meu Deus, nunca se mentiu tanto! E nunca me pareceu tão exigente e tão terrível o oitavo mandamento. Como será possível cumpri-lo se, em nome de várias categorias sociológicas, econômicas e diplomáticas, difundimos o desprêzo pela verdade? O mundo em que vivemos cultiva com carinho, e com grande satisfação, o relativismo intelectual, que é um dos mais obscenos pseudônimos da mentira. Cultiva, produz, e é dêsse ar que enchemos os brônquios da alma. Entre as várias esferas que Teilhard de Chardin inventou, para gáudio dos amadores de idéias falsas, faltou a mentirosfera dentro da qual cultivamos nossos otimismos. Há um imenso mercado para

êles. Antes de tomar consciência de sua espantosa situação, a humanidade quer se inebriar com sua própria morrinha, supremo entorpecente do homem! e quer protelar indefinidamente o confronto, o encontro, o diálogo, ah! ah! ah! sim senhores, o Diálogo com a Verdade.

E não há de ser nessa direção que encontraremos o caminho de um mundo nôvo e melhor. O tráfico, a alta cotação da mentira é fenômeno que acompanha o pânico das culturas. Estamos num dêles, a nos mentirmos uns aos outros com infinita desfaçatez, e até a nos ensinarmos que essa mentira é virtude, se chama compreensão, ecumenismo, tolerância, e demais coisas moles com que compomos ídolos vacilantes. O leitor medianamente inteligente verá logo que não estou contrariando o ecumenismo verdadeiro que o Concílio recomenda. Basta ler a Constituição para ver que em ponto algum a Igreja abre mão de sua unicidade, e da dignidade sobrenatural de seu magistério. A Verdade da doutrina é a Virgindade da Igreja. E isto não é ignorado pelos que se afastam da verdade, pelos relativistas, que no mesmo passo querem dissolver a Igreja, a Pedra, num imenso lençol de aluvião composto de tôdas as tolerâncias do mundo. É instrutivo o exemplo do teólogo apóstata que deixou a Igreja pouco depois do encerramento do Concílio, onde funcionou como assessor de um Cardeal (no Concílio havia de tudo). Interrogado sôbre se tencionava ingressar em outra igreja, disse que não. Contenta-se em ser cristão mas quer estar à vontade... Em relação a quê? Em relação àquilo que intrigou Pilatos, sem todavia interessá-lo em demasia.

Que mundo resultará de tôda essa composição que temos diante dos olhos? Não sei. O que sei com absoluta certeza é que só haverá alguma coisa que mereça nome de progresso e de ascensão humana, se o sal da terra não perder o vigor. E se prevalecer neste mundo, ao menos em alguns de seus recantos, o sinal de contradição e de estranha vitória. Os modernistas sonham com uma Igreja dilatada, espalhada, difundida, tornada popular a custa de concessões com o espírito do século, mesmo porque a suprema regra do mundo nos ensina que nada deve ser, como tanto se diz agora, excessivamente radicalizado. A fascinação que sôbre êles exerce o Leviatã político talvez se explique pelo secreto desejo de formar uma espécie de Leviatã eclesial, em que todos estejam unidos como sonhou Teilhard de Chardin, isto é, unidos de uma união cósmica e destruidora da globalidade e da totalidade da pessoa humana. Pensando bem,

compreende-se essa épura em que as dimensões do totalitarismo sobrenatural da Igreja se projetam nas dimensões menores da ordem natural: o que há de monstruoso no sonho dêsses utópicos é o desejo de habitar num mapa da realidade. E o que mais nos intriga e mais nos choca, diante de tal disparate, é tãos, e ainda tolerante com o culto, é um mundo laicizado e o fato de êle existir no momento histórico menos adequado. Onde está o fundamento dêsse otimismo ecumênico e modernista? O que se vê em tôrno de Roma, é um mundo apóstata. Sim, como mundo, como civilização, como experiência histórica marcada com tais e quais critérios, estamos cansados de saber que o mundo em que vivemos no Ocidente habitado por cristãos, e ainda tolerante com o culto, é um mundo laicizado e desinteressado dos negócios do Reino de Deus. Nunca estêve tão encolhida e tão abandonada a Igreja de Cristo, e por maior que seja a pompa do Vaticano, e por mais vistoso que tenha sido o Concílio, nunca estêve a Igreja tão marginalizada como em nossos dias. O Papa é um personagem muito importante, que está sempre no noticiário, por essa razão extremamente simples, isto é, por ser *notícia,* e não por ser o Vigário de Cristo, o *dolce Cristo* na Terra, como dizia Santa Catarina de Sena. Mas não é por causa dessa pequenez, dessa situação inerme e abandonada que a Igreja se torna ineficaz como fermento e como fator de *redressement* de um mundo enlouquecido. Nem será com sua dilatação, e com suas concessões que a Igreja tomará a função de cristal catalisador do mundo. A lei da cruz, por cuja loucura nos guiamos, opõe-se à lei do mundo, como um espantalho se opõe às esferas envolventes e convidativas.

Para a Igreja agir como fermento no mundo de hoje e de amanhã é preciso, é indispensável que ao menos um pequeno grupo, *pusillus grex,* se disponha a seguir a lei da cruz, das renúncias, das radicalizações. Muita gente, no grande mundo inteiro, estará envolvida, interessada não apenas nas refrações culturais da Igreja na ordem temporal mas na própria salvação em que Ela desempenha a função de instrumento conjunto e inseparável da obra redentora de Cristo. Sempre foi assim: muitos e muitos arrastados por tão poucos. O que é preciso é que êsses poucos mergulhem nos abismos de graça e de santidade, esquecidos de tudo que não seja o amor de Deus, no qual amor, por abundância, realizarão uma infinita concentração de amor ao próximo, sem o qual o mundo não saberá jamais edificar suas estruturas. Voltamos ao nosso mote: dois amôres, duas cidades. O mundo, que acabamos de desdobrar

em tôdas essas páginas, tem amôres demais, com exceção do único necessário. Multiplica as inclinações, os desejos, os afetos, os projetos, esquecido daqueles eixos de referência de todos os movimentos de nossa alma: a cruz de Nosso Senhor.

Não ignoramos que seja necessário, para cumprir as exigências da história, cuidar de muitos negócios terrenos, para que a grande família humana, mesmo no exílio, tenha um degrêdo digno; não ignorâmos que o bem comum temporal tem exigências cada dia maiores e mais variadas; nem nos esquecemos de que a pregação do Evangelho por todo o mundo nos foi ordenada pelo próprio Cristo. Tudo isto, porém, se perderá em espantosos desvarios, em lutas, em desavenças, em tiranias, em maus tratos, em exploração dos pobres, em crimes, em perversidades, e finalmente numa insânia de dimensões planetárias, se lhe faltar o sal, o cristal, a presença viva de umas poucas almas que levem até impensáveis abismos a coragem de amar a Deus sôbre tôdas as coisas.

Também não imaginamos a probabilidade de um mundo em que todos os membros da Igreja sejam santos. Admitimos com facilidade, sobretudo quando a nossa própria fraqueza se põe diante de nós, a mesma soma de disparates que sempre se viu na cristandade. Imaginamos leigos e padres mais interessados nas pesquisas econômicas do que no apostolado e na cura das almas, ou mais aplicados em colecionar selos ou acumular riquezas do que em acumular aquelas outras riquezas que as traças não destroem. Se quiserem, imaginaremos padres ainda mais fúteis, ou mais pecadores. Tudo. Desde que êsse tudo ainda guarde um último respeito por aquilo que não logrou cumprir, e alguma veneração pelos exemplos que a Igreja propõe. O que não consigo pensar sem sentir vacilar a razão e escurecer a vista é o estado de coisas em que os religiosos mornos e omissos, trêfegos e carnais, tirem disso mesmo uma glória e uma exultação atualizadas, e até se divirtam com o obsoleto espetáculo que uma cristandade infantil, ou imbecil, deixou nos vitrais ou nas pedras das catedrais.

Depois de tão sombrias considerações, deixe-me o leitor terminar êste livro pesado com uma idéia que ainda às vêzes entrevejo, ou melhor, adivinho, ou, quem sabe, sonho. Não é impossível que através de todos os sofrimentos do recente Concílio esteja nascendo para a Igreja e para o mundo uma nova idade de Fé. Não é impossível que neste mesmo momento, misteriosamente, pela graça de Deus, pelo efeito da Cruz, esteja

surgindo nesta terra tôda uma floração de almas co-redentoras, tôda uma geração de grandes santos, que, em tempo e contratempo, viverão para salgar o Mundo, e para cumprir amorosamente a vontade de Deus. Sentiremos então, em tôrno de nós, a presença benfazeja do único verdadeiro amor, como um odor de alfazema a anunciar aos quatro ventos a nova civilização recém-nascida.

Quaresma 1967

9/2

EXEMPLAR

636

Êste livro foi composto e impresso pela Impres, para Agir S/A, no 4.º trimestre do ano de 1967.

(Continuação da 1.ª orelha)

da capacidade que tivermos de colocar tal escolha como constelação zodiacal do nôvo mundo. "Une nouvelle chrétienneté demande à naître", diz Charles Journet. Êste livro é a prolongada glosa dessa esperança.

Há na estrutura dêste livro uma característica que forma certo contraste com a índole personalíssima do autor. Contra seus hábitos, o livro é carregado de citações, ou melhor, o livro é uma conversação onde falam vários autores, às vêzes longamente. Não se trata de citações usadas para corroborar o pensamento do autor, mas de tôda uma trama de contribuições postas em forma de autêntico diálogo. Trata-se pois de um livro escrito por uma centena de autores. É verdade que no meio das vozes harmoniosas há aqui e ali, como no teatro, passagens inteiras de algum vilão.

No segundo volume, sobretudo nos últimos capítulos, temos uma pungente exposição dos erros terríveis acumulados na Civilização Ocidental Moderna, desde a Renascença e a Reforma, e cobrados agora aos estupefatos habitantes do século XX. É nessa parte do livro que se adensa a contribuição que Gustavo Corção nos traz nesta obra que compendia as reflexões vividas e tantas vêzes difundidas pelo autor, em artigos, conferências e aulas, nestes últimos dez anos. A conclusão se chama Inconclusão e diz respeito às perplexidades e lutas do turvado presente. Teremos perdido a primeira batalha? Teremos avançado através da tortuosidade dos caminhos?

IMPRES